هذه النسخة الجليلة والمجلة الجميلة من وقف حضرت مولانا صاحب الخيرات الحسان
صاحب ذيل الجود والاحسان منور مصابيح المقاصد بانوار العناية
مفتح مغالق المراصد بمفتاح الكفاية جامع محاسن العلم والعمل
حائز مجامع البر الاكمل الآ وهو آغاء دار السعادة
الحاج بشير وفقه للخير المزيد والبر الكثير
[illegible] على كل شئ مدرس حرم الفقير [illegible]
محمد امين المعصوم [illegible]
عفى له

صاحب الكتاب سنة ست وخمسين وسبعمائة وله في الكلام الجواهر وكـ[...]
وفي المعاني والبيان الفوائد الغياثية حز كشف الالتباس م

دخل في سلك ملك الفقير الى الله المتعالي
فضيل بن علي بن احمد بن محمد الجمالي
في اوايل اول الربعين سنة ٩٥٥

قال الشيخ شهاب الدين السهروردي [...]
من وفق يوم عاشوراء لقراءة هذا الد[...]
مرات لم يمت في تلك السنة ومن قد[...]
موته لم يتيسر له قرآته وهذا هو ا[...]

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الله ملاء الميزان ومنتهى ال[...]
مبلغ الرضا وزنة العرش لا ملجاء ولا [...]
من الله الا اليه سبحان الله عدد ا[...]
والوتر وعدد كلماته التامات برحمته اس[...]
ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم [...]
حسبي ونعم الوكيل نعم المولى و[...] لنصـ[...]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي برأ الأنام وعمهم بالإكرام والدعوة إلى دار السلام وخص من شاء منهم بالإنعام والتوفيق لدين الإسلام والصلوة والسلام على سيد الأواخر والأوائل المبعوث من أشرف الأزمان وأكرم القبائل بأبهر المعجزات وأظهر الدلائل الموضح للسبل الخاتم للأنبياء والرسل وعلى آله الطاهرين وأصحابه أجمعين وبعد فإن من عناية الله تعالى بالعباد أن شرع الأحكام وبين الحلال والحرام سببا لصلاحهم في المعاش ونجاتهم في المعاد ولما علم كونها منتشرة وأن قوتهم قاصرة عن ضبطها منتشرة ناطها بدلائل وربطها بأمارات ومخايل ووفق طائفة ممن اصطفاهم لاستنباطها وفهم لتدوينها بعد أخذها من مآخذها ومناطها وكان لذلك قواعد كلية بها يتوصل ومقدمات جامعة منها يتوسل أفرد لذلك علما وسمي أصول الفقه فجاء علما عظيم الخطر محمود الأثر يجمع إلى المعقول مشروعا ويتضمن من علوم شتى أصولا وفروعا وقد صنفت فيه كتب معتبرة وأتقنت زبر مطولة ومختصرة وإن المختصر للإمام العلامة قدوة المحققين جمال الملة والدين أبي عمرو عثمان بن الحاجب المالكي تغمده الله بغفرانه جرى منها مجرى الغرة من الكميت والغرض من الرمي والواسطة من العقد وقد رزق حظا وافيا من الاشتهار فاشتغل به الأذكياء من جميع الأقطار إلا أنه لصغر حجمه

وكثرة علمه ولطافة نظمه ولكنه مستصعب على الفهم لإيجاز عباراته ولا تسمح قرونته لكل ذي علم وقد شرحه غير واحد من الفضلاء واشتغل بحله جم غفير من فحول العلماء فأبرزوا أجلائل الأسرار من أستاره وقد بقيت الدقائق وإن اجتلوا الجلي من حقائق معانيه واحتجب عنهم حقائق وأني ممن شغفت به وقد وكلت فكري على حل ألفاظه ومعانيه وصرفت بعض عمري إلى تلخيص مقاصده ومبانيه حتى لم يخف علي منها خافية وتنبهت من الفوائد الزوائد على جملة كافية ولا زال أصحابي المشاركون لي في البحث عن فوائده وأسراره والكشف عن غرائبه وأبكاره يلتمسون مني أن أشرحه فأتعلل وأستعفي وهم يكررون الاقتراح ويأبون إلا الإلحاح فأتسلل وأستخفي حتى صار قريبا إلى مظنة الضنة أو الكسل فعيت بي العلل وضاقت الحيل فأسعفتهم بذلك وأمليت عليهم شرحا لم أدخر فيه نصحا ولم آل في تحريره جهدا وقد راعيت شريطة الاقتصاد فيما أملي وتجافيت عن طرفيه الإخلال والإملال والله أسأل أن ينفع به ويجعله وسيلة لي إلى الرحمة والغفران وهو المستعان وعليه التكلان **قال** وينحصر في المبادي والأدلة السمعية والاجتهاد والترجيح **أقول** ينحصر المختصر أو العلم في أمور أربعة **آ** المبادي وهي ما لا يكون مقصودا بالذات بل يتوقف عليه ذلك وعدها جزءا من العلم تغليبا **ب** الأدلة السمعية لأن المقصود استنباط الأحكام وإنما يكون منها لأن العقل لا مدخل له في الأحكام عندنا **ج** الترجيح إذ الأدلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن الاستنباط إلا بالترجيح وهو بمعرفة جهاته **د** الاجتهاد وهو الاستنباط المقصود فلا بد من معرفة أحكامه وشرائطه واعلم أن الحصر مثله استقرائي ومن رام حصرا عقليا ركب شططا إلا أن يقصد به ضبط يقلل عن الانتشار ويسهل الاستقراء فيقال ما يتضمنه الكتاب إما مقصود بالذات أولا والثاني المبادي إذ لا بد أن

يتوقف عليه المقصود بالذات والا فلا حاجة اليه اصلا والاول لما كان الغرض
منه استنباط الاحكام فالبحث اما عن نفس الاستنباط وهو الاجتهاد او عما
تستنبط هي منه اما باعتبار تعارضها وهو الترجيح اولا وهو الادلة السمعية
قال والمبادي اقول قد ذكر من مبادي العلم ثلثة امور احدها ما صرح لان
كل طالب كثرة تضبطها جهة وحدة حقه ان يعرفها بتلك الجهة اذ لو اندفع الى
طلبها قبل ضبطها لم يأمن ان يفوته ما يعنيه ويضيع وقته فيما لا يعنيه ولا شك
ان كل علم مسائل كثيرة تضبطها جهة وحدة باعتبارها تعد علما واحدا
يفرد بالتدوين والتعلم ومن تلك الجهة يوخذ تعريفه فان كان حقيقة مسمى
اسم ذلك كان حدا له والا فلا بد ان يستلزم تميزه فيكون رسما فاذا
لابد لكل طالب علم ان يتصوره اولا بحد او رسم ليكون على بصيرة في طلبه
فان من ركب متن عمياء خبط خبط عشواء ثانيها فايدته ليخرج عن
العبث وليزداد جد طالبه فيه اذا كانت مهمة ولئلا يصرف فيه وقته اذا لم
توافق غرضه وثالثها استمداده اما اجمالا فبيان انه من اي علم يستمد
ليرجع اليه عند روم التحقيق واما تفصيلا فبافادة شيء مما لا بد من تصوره
وتسليمه او تحقيقه لبناء المسائل عليه قال اما حده اقول اللقب علم
يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا العلم يشعر بابتناء الفقه الذي
عليه وهو صفة مدح ثم انه منقول من مركب اضافي فله بكل اعتبار حد
اما حده لقبا فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية والذي يكشف عن حقيقته ان الاحكام
قد توخذ من الشرع كالتماثل والاختلاف وقد توخذ منه وتلك اما اعتقادية
لا تتعلق بكيفية عمل وتسمى اصلية او عملية تتعلق بها وتسمى فرعية وهي لا تكاد

تتنا

تتناهى فامتنع حفظها كلها لوقت الحاجة للكل فنيطت بادلة من عمومات وعلل
تفصيلية اي كل مسئلة مسئلة بدليل دليل لتستنبط منها عند الحاجة
واذ ليس في وسع الكل ايضا ان ينتهض لما يتوقف على ادوات يستغرق
تحصيلها العمر وكان يفضي الى تعطل غيره من المقاصد الدينية والدنياوية
خص قوم بالانتهاض له وهم المجتهدون والباقون يقلدونهم فيه فدونوا
ذلك وسموا العلم الحاصل لهم منها فقها وانهم احتاجوا في الاستنباط الى
مقدمات كلية كل مقدمة منها يبتني عليها كثير من الاحكام وربما التبست
ووقع فيها الخلاف فتشعبوا فيها شعبا وتحزبوا احزابا ورتبوا فيها مسائل
تحريرا واحتجاجا وجوابا فلم يروا اهمالها نصحا لمن بعدهم واعانة لهم على درك
الحق منها بسهولة فدونوها وسموا العلم بها اصول الفقه فكان صح ما ذكرنا
وفوايد القيود قد ظهرت واما حده مضافا فلا بد في معرفة المركب من معرفة
مفرداته من حيث يصح تركيبها واصول الفقه مفرداته الاصول والفقه من حيث
دلالتهما على معنييهما فالاصول الادلة وذلك لان الاصل في اللغة ما يبتني عليه
الشيء ويقال في الاصطلاح للراجح يقال الاصل الحقيقة وللمستصحب يقال تعارض
الاصل والظاهر وللقاعدة الكلية يقال لنا اصل وهو ان الاصل مقدم على
الظاهر وللدليل يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة واذا اضيف الى
العلم فالمراد دليله والفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
بالاستدلال وبهذا القيد الاخير احترزنا عما عرفت بالادلة ضرورة كعلم جبرئيل
والرسول ومن لم يجعله عن الادلة وراى ذلك مشعرا بالاستدلال فاما للتصريح
بما علم التزاما واما لدفع الوهم واما للبيان دون الاحتراز وباقي القيود عرفت مما
تقدم واعلم ان لاجزاء الحد كالصورة هو الاضافة واضافة اسم المعنى تفيد

الاختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار ما دل عليه لفظ المضاف تقول
مكتوب زيد والمراد اختصاصه به لمكتوبيته له بخلاف اسم العين فانها تفيد
الاختصاص مطلقا فاذا اصول الفقه ادلة الفقه من حيث هي ادلته ونقل
الى ما ذكرناه عرفا ولو حمل الاصول على معناه اللغوي حتى يكون معناه ما يستند
اليه الفقه شمل الاقسام فلم يحتج الى النقل قال واورد ان كان المراد اقول اورد
على حد الفقه ان المراد بالاحكام ان كان هو البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا
عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد
قد يكون عالما يمكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا وان كان هو الكل لم ينعكس
لخروج بعض الفقهاء عنه لثبوت لا ادري عمن هو فقيه بالاجماع نقل ان
مالكا سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادري والجواب
انا نختار ان المراد البعض قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه ممنوع اذ المراد بالادلة
الامارات ولا يعلم شيئا من الاحكام كذلك الا المجتهد يجزم بوجوب العمل بالظن عليه
اجماعا ونختار ان المراد الكل قولكم لا ينعكس لثبوت لا ادري قلنا ممنوع
ولا يضر ثبوت لا ادري اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه
في استعلامه بان يرجع اليه فيحكم وعدم العلم في الحالة الراهنة لا ينافيه لجواز ان يكون
ذلك لتعارض الادلة او لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا قال
واما فائدته اقول فايدة اصول الفقه معرفة احكام الله تعالى وهي سبب الفوز
بالسعادة الدينية والدنيوية قال واما استمداده اقول هذا العلم
يستمد من الكلام ومن العربية ومن الاحكام اما الكلام فلتوقف الادلة
الكلية اي الاجمالية ككون الكتاب والسنة والاجماع حجة على
معرفة الباري ليمكن اسناد خطاب التكليف اليه ويعلم لزومه حينئذ

ويتوقف

ويتوقف على ادلة حدوث العالم واتصافه بتوقف على صدق المبلغ وهو موقوف
على دلالة المعجزة عليه ودلالتها تتوقف على امتناع تاثير غير القدرة القديمة
فيها وتتوقف على فاعلية خلق الاعمال وعلى اثبات العلم والقدرة ولا تفاوت
في ذلك لاختلاف العقايد فلا تحصل ثم علم واما العربية فلان الكتاب و
السنة عربيان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة من حقيقة ومجاز و
عموم وخصوص واطلاق وتقييد ومنطوق ومفهوم وغير ذلك واما الاحكام
فالمراد تصورها وذلك لان المقصود اثباتها ونفيها في الاصول اذا قلنا الامر
للوجوب وفي الفقه اذا قلنا الوتر واجب مثلا ولا يمكن بدون تصورها ولا
نريد العلم باثباتها او نفيها لان ذلك فايدة العلم فيتأخر حصوله عنه فلو توقف
عليه العلم كان دورا ويتوقف على ذكره لاحكام الاحكام اثباتا او نفيا وهو خارج
عن الامرين قال الدليل لغة الدال اقول لما كان استمداده من المواضع الثلثة
كان مباديه منها فشرع في ذكرها وقدم مبادي الكلام والدليل لغة يقال للمرشد
وهو للمعاني الثلثة فان ما به الارشاد ويقال للمرشد مجازا فيقال الدليل على الصانع
هو الصانع او العالم او القائم واصطلاحا اما عند الاصوليين فما يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه الى مطلوب خبري وذكر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا
لعدم النظر فيه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يتوصل به اليه وان كان قد
يفضي اليه اتفاقا وهذا يتناول الامارة اي الظني منه وربما قيل الى العلم بمطلوب
خبري فلا يتناولها واما عند المنطقيين فقول ان مقالتان يكون عنه قول آخر فهذا
يتناول الامارة لانه يجمع القياس البرهاني والظني والشعري والسفسطي
وربما قيل يكون يستلزم لذاته قولا آخر فتخرج الامارة اذ تختص بالبرهاني
منه فان غيره لا يستلزم لذاته شيئا فانه لا علاقة بين الظن وبين شيء لانتفائه

مع بقاء شبهه وفيه بحث مذكور في الكلام واعلم ان الحاصل ان الدليل عند
على اثبات الصانع هو العالم وعندهم ان العالم حادث وكل حادث له صانع

قال ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه فيحصل المقدمتان

اقول لا بد في الدليل من مستلزم للمطلوب والا لم ينتقل الذهن منه اليه ولا بد
من ثبوته للمحكوم عليه ليكون الحاصل خبريا فلذلك وجب فيه المقدمتان لتنبي
احديهما عن اللزوم والاخرى عن ثبوت الملزوم فان قلت هذا انما يصح
في بعض الدلائل والا فقد يرد في كل حال شيء من الملح متعاقبات وكل الحق
مقتات وفي نحو لو كان الملح ربويا لكان مقتاتا وليس مقتات فلا يكون ربويا
جعلنا المطلوب والوسط هما النفي او الاثبات يزيل هذا الوهم وتقريره في
المثال الاول ان نفي الاقتيات حاصل له ويستلزم نفي الربوية وفي الثاني كذلك و
سترى يرجع الجميع الى امر واحد هو السكل الاول ستحقق ذلك بنظره الى ما ذكرت

قال والنظر الفكر الاخر **اقول** الفكر هو انتقال النفس في المعاني انتقالا
بالقصد وذلك قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كذلك كاكثر حديث النفس
فلا يسمى نظرا ولهذا صرح الامام في الخصل وقول الآمدي مراده ان النظر هو
الفكر لم نفسره بانه الذي يطلب به علم او ظن بعيد **قال** والعلم **اقول** قد
اختلف في تحديد العلم فعند لا يحد وعند يحد واما القائلون بانه لا يحد فافترقوا
فرقتين فقال الامام والغزالي ذلك لعسر تحديده واما يعرف بالقسمة او المثال
واستبعد لانهما ان افادا تمييزا فيتعرف بهما والا فلا يعرف بهما وليس يعسر اذ
الشيء قد يعلم تعينه بخوصه يحصل له اسم ويميز عن غيره في مثال جرى ولا يعرف
له لازم الا اذا كان كذلك والعلم من هذا القبيل فانا نعرفه باعتبار الجزم والمطابقة
والموجب ونعلم ان اعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين كذلك ولكن لا نعلم المطابق

وغيره بضابط ضرورة والا لم يحصل الجهل لاحد وقيل انه ضروري لوجهين
الاول ان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لكنه معلوم فيكون
لا بالغير وهو الضروري والجواب بعد تسليم كونه معلوما ان توقف تصور غير العلم انما هو على
حصول العلم بغيره اعني علما جزئيا متعلقا بذلك الغير لا على تصور حقيقة العلم والذي يراد
حصوله بالغير انما هو تصور حقيقة العلم لا حصول جزئي منه فلا دور للاختلاف **و** الثاني
ان علم كل احد بانه موجود ضروري اي معلوم بالضرورة وهذا علم خاص وهو مسبوق بالعلم
المطلق والسابق على الضروري ضروري فالعلم المطلق ضروري والجواب ان الضروري
حصول العلم له وهو غير تصور العلم الذي هو المتنازع فيه وذلك لانه لا يلزم من حصول
امر تصوره حتى يتبع تصوره حصوله ولا يتقدم تصوره حتى يكون تصوره شرطا لحصوله
واذا كان كذلك جاز الانفكاك مطلقا فتغايرا فلا يلزم من كون احدهما ضروريا كون الآخر كذلك
وسيجيء في الخبر ما اذا اعطفته الى هذا الموضع نفعك **قال** ثم نقول **اقول** استدل
على ان العلم ليس ضروريا بانه لو كان ضروريا لكان بسيطا ويلزم منه ان يكون كل معنى
علما واللازم منتف اما الاولى فاذ لا معنى للضروري الا البسيط عقلا كما سبقته واما
الثانية فلان حصول المعنى ذاتي للعلم اذ لو رفع عن الذهن لا ارتفع ماهية العلم عنه
ضرورة والمفروض انه لا ذاتي له غيره لبساطته فيكون ذلك تمام حقيقته فيلزم من
تحققه تحققه واما بطلان اللازم فلان حصول المعنى قد يكون ظنا وجهلا وتقليدا
وغير ما **قال** واصح الحدود **اقول** واما القائلون بانه يحد فقد ذكروا الحدود
واصحها انه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل النقيض بوجه وهذا يتناول التصور
اذ لا نقيض له والتصديق اليقيني اذ له نقيض ولا يحتمله ثم من كان يرى رأي الاشعري
يقتصر على هذا فيدخل فيه ادراك الحواس كالسمع والبصر والا زاد في الحد قيدا فقال
تمييزا في الامور المعنوية فيخرج لان تمييزها في الامور العينية الخارجية وقد اعترض

على هذا الحد بالعلم بالامور العادية ككون الجبل حجرا فانه علم ويحتمل النقيض
لجواز انقلاب الجبل ذهبا مثلا لتجانس الجواهر واستوائها في قبول الصفات
مع ثبوت القادر المختار ودفعها يوجبان جواز ذلك واجاب بالمنع واسند بان الشي
يمتنع ان يكون في الزمن الواحد حجرا وذهبا بالضرورة فاذا علم بالعادة كونه حجرا
في وقت استحال ان يكون في ذلك الوقت ذهبا فاذا علم كونه حجرا دائما استحال ان
يكون ذهبا في شي من الاوقات ونفي احتمال النقيض في نفس الامر في جميع العلوم
ضروري نعم انه يحتمل النقيض بمعنى انه لو قدر بدله نقيضه لم يلزم منه محال لنفسه وذلك
لا يوجب الاحتمال كما في حصول الجسم في حيزه واختصاصه بحركته او سكونه اذا علم بالحس
فانه لو قدر نقيضه في ذلك الوقت لم يلزم منه محال مع ان نقيضه في ذلك الوقت غير محتمل
والتحقيق ان احتمال متعلقه لنقيض الحكم الثابت فيه لا يستلزم ان لا يجزم بان
الواقع احدهما بعينه جزما مطابقا لامر يوجبه من حس وغيره **قال** واعلم **اقول**
اذا قلت زيد قائم او ليس بقائم فقد ذكرت حكما وهو الذكر الحكمي وهو ينبئ عن امر
في نفسك من اثبات او نفي وهو ما عنه الذكر الحكمي وربما يسمى الذكر النفسي ولا نقيض
فللاثبات النفي وللنفي الاثبات ولذلك متعلق هو طرفاه فنقول ما عنه الذكر الحكمي
سواء صدر عنه الذكر الحكمي اولا اما ان يحتمل متعلقه النقيض اي نقيض ما عنه الذكر الحكمي
بوجه من الوجوه اولا الثاني العلم والاول اما ان يكون بحيث لو قدر الذاكر النقيض
لكان محتملا عنده اولا والثاني هو الاعتقاد فهو ان كان مطابقا للواقع فاعتقاد
صحيح والا فاعتقاد فاسد والاول اما ان يحتمل النقيض وهو راجح او
لا بل مرجوح او مساو فالراجح الظن والمرجوح الوهم والمساوي هو
الشك وانما جعل المورد ما عنه الذكر الحكمي دون الاعتقاد
او الحكم ليتناول الشك والوهم حتما لا اعتقاد

اعتقاد ولا حكم للذهن فيه واشار بقوله لو قدره الى ان الظن اعتقاد فسط وقد
لا يخطر نقيضه بالبال ولكن ينبغي ان يكون بحيث لو اخطر نقيضه بالبال لجوز ولا يكون ش
ولا يكون بمنزلة القوة بحيث لو قدر نقيضه لمنعه فان قلت الاعتقاد لا احتمال النقيض
عند الذاكر ولا في الواقع اذ الواقع احدهما قطعا ولم يعتبر الجواز العقلي كما في العاديات
فما معنى احتماله للنقيض قلت ذلك احتمال متعلقه في نفس الامر بالنسبة الى الحاكم
ان يحكم فيه بالنقيض وذلك بان يكون الواقع فيه نقيضه او هو لا يكون ثم موجب من حس
او ضرورة او عادة يوجب الحكم فان الاعتقاد عن تقليد او شبهة لا يمتنع ان لا يحصل
فيه الجزم الذي اتفق
لا يوجب بل يحصل اعتقاد نقيضه ثم انه علم بهذا التقسيم حدود ما اي حد كل واحد
من الظن والعلم وغيرهما بان يقال العلم ما عنه الذكر الحكمي الذي لا يحتمل متعلقه النقيض
بوجه والظن ما عنه الذكر الحكمي الذي يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر لو قدره احتمالا راجحا وعلى هذا فقس
قال والعلم **اقول** اذا تصورنا نسبة امر الى امر اثباتا او نفيا وشككنا فيه فقد علمنا
الامرين والنسبة ضربا ما من العلم لانا شككنا فيما لا نعلمه اصلا ثم اذا زال الشك و
حكمنا به فقد علمنا النسبة ضربا آخر من العلم وهذا الضرب مغاير عن الاول بحقيقته وبلازمه
المشهور وهو احتمال الصدق والكذب فقد تقرر ان العلم ضربان ضرب يتعلق بالنسبة
اي بحصولها ويسميه بعضهم تصديقا ويخص هذا الضرب من العلم بالاسم الاول او بالعلم
وقوله ضربان اشارة الى انهما نوعان متمايزان نوع قد يتعلق بالمفرد وقد يتعلق بالنسبة
ونوع لا يتعلق الا بالنسبة فلا يرد تصور النسبة عليه **قال** وكلاهما **اقول** كل واحد
من التصور والتصديق ينقسم الى ضروري يحصل بلا طلب ومطلوب لا يحصل الا بالطلب
ووجود الاقسام الاربعة وجداني والمنكر مباهت فيعرض عنه او جاهل بالمعاني
فيتنبه فالتصور الضروري ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه اي لا يتوقف

واورد على التصورات كان حاصلا فلا طلب والا فلا شعور به فلا يطلب واجيب بانه يشعر بها بعينها والمطلوب تخصيص بعضها بالتعيين

تحققه عليه وهو الذى متعلقه مفرد كالوجود والشئ اذ لا تطلب تحديد لا جزء له فانه تمييز اجزاء المفرد ولا اجزاء له والمطلوب بخلافه وهو ما كان متعلقه مركبا فيطلب مفرداته لتعرف مميزه وذلك حده فقد تبين ان كل مركب مكتسب بالحد ولا شئ من البسيط كذلك وهذا ما وعدنا كذا بيان ان البسيط هو معنى الضرورى والتصديق البداهى ما لا يستلزمه تصديق يتوقف عليه ويعود لدليله وطلبه بالنظر ولا باس ان يتقدمه تصور يتوقف عليه ضروريا كان او نظريا والمطلوب بخلافه اى يتقدمه تصديق يتوقف عليه ويعود لدليله فيطلب بالدليل واعلم انه لا يلزم من توقف التصور على تصور مفرداته ان تطلب بل قد يكون حاصلا من غير سبق طلب ونظر **قال** واورد **اقول** قد اورد على التصورات انها مطلوب منه لانه اما حاصل فلا يطلب لكونه تحصيلا للحاصل واما غير حاصل فلا شعور به فلا يطلب لا يقال انه حاصل من وجه دون وجه لانه يعود الكلام فيما يطلب من وجهيه بل الجواب انه يشعر بها اى بمفرداته التى ذكرنا انها تطلب لتعرف مميزه وتبعيرها مفصلا ويطلب تخصيص بعضها بالتعيين كمن يرى اشخاصا كثيرة فيهم زيد ولا يعرفه بعينه فيسال عنه من يعرفه فيضع يده على احدهم ويقول هو هذا ويعرفه بعلامة علمها الذين دون من عداه والتحقيق انه ليس كل متصور متصورا تفصيلا اى تصورا حاصلا بل طاهرا منه كالمخزون المفوض عنه يلتفت اليه بالقصد فيحضر فاذا التحضر حمله عنه وربما حصل المجموع لم يكن يكن بشئ منها ثم ربما ينتقل الذهن منها الى غيرها مما كان هو مغفولا عنه ومنوبها الى التعقل بوجه آخر كما ينتقل من الجزء الى الخارج ومن المصورات الى المصورات وقد اورد على التصديق مثله فيقال لا مطلوب منه لانه اما حاصل او غير مشعور به كما تقدم والجواب انه يتصور النسبة نفيا او اثباتا والمطلوب

تعس

نعس احدهما وذلك ان العلم بالنسبة من جهة تصورها غير العلم بحصولها والا لزم من تصورها العلم بحصولها فاذا تصورنا النفى والاثبات فشككنا فيهما او حكمنا بهما فيهما لزم اجتماع النفى والاثبات وهما نقيضان **قال** ومادة المركب **اقول** لكل مركب مادة وهو كالخشب للسرير وصورة كالهيئة السريرية له فمادته مفرداته التى يحصل هو من التيامها وصورته هيئته الحاصلة من التيامها ان ذلك قد يكون زائدا على مجموع المفردات كالمزاج الحاصل لاجزاء المعجون الذى به يظهر آثاره وقد لا يكون كهيئة العشرة لاحادها فان العشرة وان كان غير كل واحد فليس الا المجموع للاحاد ولم يحصل لها بعد الالتيام كيفية زائدة الكلام الا بحسب التعقل ان كان **قال** والحد حقيقى **اقول** الحد عند الاصوليين ما يميز الشئ عن غيره وينقسم الى حقيقى ورسمى ولفظى فالحقيقى ما انبا عن ذاتياته الكلية المركبة اى عن ذاتيات المحدود دون عرضياته والا فهو رسم دون الكلية دون المشخصات فان المشخصات لا تحد المركبة التى ركب بعضها مع بعض لانها افرادى لا تفيد الحقيقة لفقد الصورة والرسمى ما انبا عن الشئ بلازمه كالعالم الخ مما يتقدم الذهن فان ذلك لازم له عارض بعد تمام حقيقته واللفظى ما انبا عنه بلفظ اظهر مرادف مثل العقار الخمر ويشترط الجميع الاطراد والانعكاس فالاطراد هو انه كلما وجد الحد وجد المحدود فلا يدخل فيه شئ ليس من افراد المحدود فيكون مانعا والانعكاس هو انه كلما وجد المحدود وجد الحد ويلزمه كلما انتفى الحد انتفى المحدود فلا يخرج عنه شئ من افراد المحدود **قال** والذاتى **اقول** الذاتى ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه فلو قدر عدمه فى العقل لارتفع الذات كالحيوانية للسواد والجسمية للانسان اذ لو خرجتا عن الذهن لبطل فهمهما او معها رفع لحقيقتهما بخلاف المتضايفين ومن اجل انه لا يعقل الذات قبل فهم الذاتى

كان الحد الحقيقي يتعقل جميع الذاتيات و ذلك لا يتصور فيه التعدد فلم يكن للشيء
حدان ذاتيان الا من جهة العبارة بان يذكر بعض الذاتيات بالمطابقة تارة و بالتضمن
اخرى و اما عند تعدد الجوانب لجواز تعدد اللوازم والاعتبارات المشهورة وقد يعرف
الذاتي بانه غير معلل اي لا يثبت للذات بعلة فالسواد للسواد ليس بعلة اصلا و
كذا اللونية لتقدمها عليه بخلاف الزوجية للاربعة فان الزوجية معللة بالاربعة
وقد يعرف الذاتي بانه غير معلل اي لا يثبت للذات بعلة فالسواد للسواد و
ليس بعلة اصلا وكذا اللونية لتقدمها عليه بخلاف الزوجية للاربعة فان الزوجية
معللة بالاربعة وقد يعرف بالترتيب العقلي اي الذي يتقدم على الذات في
التعقل وهذا يختص بجزء الحقيقة ويمارا جعان الى الاول والثاني وتمام الماهية اول
السؤال بما هو انما يكون عن تمام الماهية فتمام هو المقول في جواب ما هو وذلك كالانسان في الماهية
لزيد فانه تمام ماهيته المعقولة واما مشخصاته فلا تدخل في التعقل وانما يتناولها اشارة
وحسا و حسنه واما جزءها فتمام المشترك اي الجنس كالحيوان للانسان اذ لا ذاتي
مشترك بينه وبين الفرس مثلا الا هو والجزء المميز هو الفصل كالناطق له والمجموع المركب
منهما هو النوع الاضافي فاذا تمام ما يشتمل من الذاتي على امور مختلفة بالحقيقة
ولا بد ان يكون تمام حقيقتها المشتركة جنسا لتلك المختلفة وكل واحد من تلك الحقيقة
المختلفة نوع له ولا يختلف حقيقة المشتركات في ذاتي الا بذاتي مميز فيكون حقيقته
مجموع الجنس والفصل هذا وقد يطلق النوع على ذي احاد متفقة الحقيقة اي باعتبار
كونها احادا له ويسمى نوعا حقيقيا فمقوله الاجناس مترتبة متصاعدة الى
عالي الاجناس فوقه هو الاعلى كالجوهر ومتنازلة الى سافل الاجناس تحته وهو الاسفل
كالحيوان وما بينهما هو الوسط وقد يكون جنس الافوقه جنس ولا تحته جنس او اعرض
هذا فالسافل الوسط نوع بالمعنى الاول لاندراجه تحت جنس دون الثاني اذ احاده

ليست منحصرة بالمتنعة والبسائط بالعكس اي انواع بالمعنى الثاني لجواز ان يكون
افرادها متفقة بالحقيقة لان الكلي يكون كذلك دون الاول اذ لا جزء لها حتى
فصول البسائط بالعكس قضية لعدم الكلية خاص والعرض اول العرض خلاف
الذاتي في التعريفات الثلاثة فهو ما يتصور فهم الذات قبله او المعلل او ما لا يتقوم
عقلا وينقسم الى لازم وعارض فاللازم ما لا يتصور مفارقته اي لا يمكن
وهو قسمان لازم للماهية بعد فهمها بخلاف الذاتي فانه لازم لها قبل فهمها سواء وجد
وجودها او لا كالفردية للثلاثة ولازم للوجود خاصة دون الماهية كالحدوث
للجسم كله وكونه داخلا في الشمس لبعضه و ذلك لا يلزم ماهية الجسم والعارض
بخلاف اللازم فهو ما يتصور مفارقته اي يمكن مع الامكان قد لا يزول كالسواد
الغراب والزنجي وقد يزول كصفرة الذهب تنبيه اللازم للماهية بعد فهمها
قد يكون لا بوسط بل بينا وقد يكون بوسط فلا يتبادر الاول الى ذهنك من ظاهر
المصنف صحيح فتخطئته تخطئة فصل وصورة الحد اول قد علمت ان الكل مركب
مادة وصورة وان مادة الحد الذاتي والعرضي باقسامهما واما صورته فان
تاتي بالجنس الاقرب ثم الفصل والاقرب فخلل الصورة فتضيع الحد كاسقاط الجنس
الاقرب والاقتصار على الابعد لذلك الا له الفصل بالالتزام عليه نحو الانسان
جسم ناطق او اسقاط الجنس مطلقا لذلك نحو الانسان ناطق وكتقديم الفصل
نحو العشق المفرط من المحبة لاخلاله بالصورة وخلل المادة منه ما هو خطاء ومنه ما
هو نقص فالخطاء له امثلة منها جعل الموجود والواحد جنسا للانسان مثلا ومنها
لتساويهما له اذ نفهم حقيقته دونهما ومنها جعل العرضي الخاص نوعا او فصلا
له بحيث لا ينعكس كالضاحك بالفعل للانسان ومنها ترك بعض الفصول بحيث
لا يطرد بان لا يؤتى بالفصل المساوي له ان اتحد ولا بواحد من فصوله المساوية

ان تعدد ومنها تعريف الشيء بنفسه والكثر ما يكون ذلك اذا ذكر الشيء بلفظ
مرادف مثل الحركة عرض نقلة فان النقلة ترادف الحركة ومثل الانسان حيوان
بشر فان البشر يرادف الحيوان الانسان ومنها جعل النوع جنسا مثل الشر
ظلم الناس والظلم نوع من الشر فان الشرور كثيرة ومنها جعل الجزء المقداري
جنسا مثل العشرة خمسة وخمسة فان الخمسة جزء العشرة لا تحمل عليها الا وحدها المجموع
ولا بانضمام خمسة اخرى اليها بل المحمول مجموع الخمستين هذا في الحد مطلقا واما الحد الرسمي
فيخص من بين الحدود بانه يكون باللازم الظاهر له او يعرف من اللوازم ما اللازم الظاهر
فلا يجوز ان يرسم نحو مثلا فان الخفي لا يعرف الخفي والا لما كان اوضح منه الطريق الاولى
ولا بما يتوقف تعقله على تعقله للزوم الدور ما لا او مثل الزوج عدد يزيد على الفرد
بواحد والفرد عدد يزيد على الزوج بواحد اذ الزوج والفرد سيان في الخفاء
والجلاء ومنه ذكر احد المتضايفين في حد الاخر كما يقال الاب من له ابن والثاني
مثل النار جسم كالنفس فان النفس ومشابهته النار لها اخفى من حقيقة النار
والثالث مثل الشمس كوكب نهاري فان النهار يتوقف على الشمس و
النقص كاستعمال الالفاظ الغريبة والمشتركة والمجازية عقلية النهار يتوقف
على عقلية الشمس لان النهار وقت طلوع الشمس فهذه الثلاثة من الخلل
في الرسم خاصة واما النقص في المادة فلم امثلة منها استعمال الالفاظ
المشتركة اي بلا قرينة لتردد ما بين المقصود وغيره فلا يتعين المقصود
ومنها استعمال الالفاظ المجازية اي بلا قرينة لظهورها في غير المقصود
فيقع الجهل قال ولا يحصل اقول الحد لا يكتسب بالبرهان لوجهين
احدهما ان البرهان عبارة عن وسط يستلزم حصول امر في المحكوم فلو
قدر في الحد وسط لكان مستلزما لعين المحكوم عليه لان الحد نفس [illegible]

حسم الحدود تحصيلا فيه تحصيل الحاصل وثانيهما انه لا بد في الدليل من تعقل
المتنازع لوجوب تعقل حقيقته ما يستدل عليه قبل اقامة الدليل فلو حصل تعقل
حقيقته بالدليل لتاخر عنه فيلزم الدور فان قيل تجري امثله في التصديق
قلنا لا نسلم فان المطلوب ليس تعقل النسبة بل اثباتها او نفيها والموقوف
عليه تعقلها لا اثباتها بخلاف الحد فان المطلوب تعقله لا ثبوته ومن جهة ان الحد
لا يحصل بالبرهان لم يمنع اذ مرجع المنع طلب البرهان عليه ولا يمكن لكنه يعترض
عليه اما بالمعارضة واما ببيان خلل فيه تقدم من عدم طرد او عكس او غيره فاذا
قال العلم تمييز لا يحتمل النقيض يقال له لم لا يقال انه صفة توجب التمييز او التمييز
لا يصلح جنسا له ويتبين بوجهه واعلم انه لا يعارض الا الحد بحقيقة بواو
لا تعارض بين التصورات فان احدهما لا يمنع الاخر هذا كله اذا قصد افادة
الماهية فقط اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق واريد ان ذلك مفهومه شرعا
او لغة خرج عن كونه حدا وصار كما يمنع ويطلب عليه الدليل ولهذا النقل قال
هذا وسمي اقول هذا اوان الفراغ من التصورات والشروع في التصديقات
وكل تصديق يسمى قضية وتسمى القضايا في البرهان اي اذا جعلت جزء قياس
مقدمات له ولا بد فيها من حكم بنسبة فتستدعي محكوما عليه ومحكوما به فالمحكوم
عليه فيها اما جزئي معين او لا والثاني اما ان يكون مبينا جزئيته اي كون الحكم
على بعض افراده او كليته اي كون الحكم على كل افراده او لا يكون مبينا فهذه
والكلية صارت اربعة اقسام الاول ما موضوعها جزئي معين نحو زيد انسان
ويسمى مخصوصة الثاني ما ليس موضوعها جزئيا معينا وبين كليته نحو كل [illegible]
ويسمى كلية محصورة الرابع ما ليس موضوعها جزئيا معينا ولم يبين لا جزئيته ولا
كليته نحو الانسان في خسر ويسمى مهملة والمتحقق فيها الجزئية لانها متحققة سواء كانت

كلية او جزئية اذ الجدس لا يعتبر فيها عدم الكلية بل ان لا يتعرض لها فلذلك اهملت
ولا اذكر فيها البعض للاستغناء عنه قال ومقدمات البرهان اقول مقدمات البرهان
قطعية وحق يجب قطعيا لان النتيجة لازمة لمقدمات حقة قطعا ولازم الحق
حق قطعا ولا بد ان تنتهي الى المقدمات الضرورية دفعا للافضاء للدور والتسلسل
المانعين من الاكتساب واما الامارات اي ما هي ظنية فتستلزم النتيجة استلزاما
ظنيا او اعتقاديا لا استلزام فيه وجوبا ولا دائما بل غالبا وقد يتخلف وكذلك اذا
لم يمنع مانع وانما لم يجب لانه ليس بين الظن والاعتقاد وبين امر ما ربط عقلي بحيث
يمتنع تخلفه عنه لعدم المانع تقارن موجبهما كما يكون عند قيام المعارضة رضع ظهور
خلاف الظن بحس او بدليل قال ووجه الدلالة اقول وجه الدلالة المقدمة على
وهو ما لاجله لزمتها النتيجة ان الصغرى باعتبار موضوعها خصوص والكبرى
باعتبار موضوعها عموم واندراج الخصوص في العموم واجب فيندرج موضوع
الصغرى في موضوع الكبرى فيثبت له ما ثبت له وهو محمول الكبرى نفيا او اثباتا
فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهو النتيجة وذلك كقولك العالم مؤلف
وكل مؤلف حادث فان العالم اخص من المؤلف ولذلك تقول العالم مؤلف
حكم خاص بالعالم وكل مؤلف حادث حكم عام للعالم ولغيره فيلتقي العالم والحادث
واعلم انه اذا تساويا فالحكم كذلك لكن بطريق المحمول ان هو محمول الاعم فلذلك لم يتعرض للاخر
قال وقد يحذف اقول وقد يحذف احدى مقدمتي البرهان للعلم بها فالكبرى
مثل هذا يحد لانه زان والصغرى مثل هذا يحد لان كل زان يحد ومنه قوله تعالى لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا ولا بد من انتهاء المقدمات القطعية الى الضروريات وهي
انواع الاول المشاهدات الباطنة وتسمى الوجدانيات وهي ما لا يفتقر الى
عقل كجوع الانسان وعطشه ولذته والمه فان البهائم تدركها الثانية الاوليات

وهي

وهي ما يحصل بمجرد العقل ولا يشترط فيه الا حصول الطرفين والالتفات الى
النسبة كعلم الانسان انه موجود وان النقيضين يصدق احدهما فلا يصدقان
معا ولا يكذبان الثالث المحسوسات وهي ما يحصل بالحس الظاهر اعني المشاعر
الخمس كالعلم بان النار حارة والشمس مضيئة الرابع التجربيات وهي ما يحصل
بالعادة اعني بتكرر التدرب مع علاقة عقلية وقد تختص كعلم الطبيب باسهال السقمونيا
وقد يعم كعلم العامة بان الخمر مسكر الخامس المتواترات وهي ما يحصل بنفس
الاخبار تواترا كالعلم بوجود مكة وبغداد لمن لم يرهما واما المقدمات الظنية
فانواع الحدسيات كما شاهدنا نور القمر يزداد وينقص بقربه وبعده من الشمس
فنظن انه مستفاد منها والمشهورات كحسن الصدق والعدل وقبح الكذب
والظلم وكالتجربيات الناقصة وكالمحسوسات الناقصة والوهميات ما
يتخيل بمجرد الفطرة بدون نظر العقل انه من الاوليات مثل كل موجود
متحيز والمسلمات ما تسلمه الناظر من غيره قال وصورة البرهان
اقترانية واستثنائي فالاقتراني ما لا يذكر اللازم ولا نقيضه فيه بالفعل
والاستثنائي بنقيضه فالاول بغير شرط ولا تقسيم ويسمى الحمليات فمنه
موضوعا والحد محمولا وهي الحدود والوسط الحد المتكرر وموضوعه
الاصغر ومحمول الاكبر وذات الاصغر الصغرى وذات الاكبر الكبرى
اقول ما ذكرناه مادة البرهان واما صورته فضربان اقتراني واستثنائي
لانه اما ان لا يكون اللازم منه ولا نقيضه مذكورا فيه بالفعل او يكون والاول
الاقتراني والثاني الاستثنائي وسنذكر مثالهما فالاقتراني بغير شرط ولا
تقسيم اي يقتصر على هذا القسم ويسمى الاقترانيات الحملية ولا يتعرض للقسم
الاخر وهو ما فيه تقسيم او شرط ويسمى الاقترانات الشرطية لقلة جدواها

وكثرة شعبها وتعذر اكثرها عن الطبع ثم المفرد ان من مقدمتين يسميها المنطقيون
موضوعا ومحمولا والمتكلمون ذاتا وصفة والفقهاء محكوما عليه ومحكوما به والنحويون
مسندا اليه ومسندا واجزاء المقدمات تسمى حدودا ولا بد من حد متكرر باعتبار
نسبته الى طرفي المطلوب ويسمى الاوسط واما الآخران وهما طرفا المطلوب
فيسمى موضوعه الاصغر ومحموله الاكبر والمقدمة التي فيها الاصغر الصغرى والتي
فيها الاكبر مثاله كل وضوء عبادة وكل عبادة قربة ينتج كل وضوء قربة فالعبادة
الاوسط والوضوء الاصغر وكل وضوء عبادة الصغرى وقربة الاكبر وكل عبادة قربة
الكبرى قال ولما كان الدليل اقول لما كان الدليل قد لا يقوم على صدق المطلوب
ابتداء بل اما على ابطال نقيض المطلوب ويلزم منه صدقه واما على تحقق
ملزوم صدق المطلوب وهو ما يكون المطلوب عكسه فيلزم صدقه فلذلك احتيج
الى بيان النقيض والعكس والمراد بالتعريف البيان ليتناول حديهما وحكمهما
فانه يذكرهما معا قال والنقيضان اقول لما كان الدليل قد لا يقوم على صدق
المطلوب ابتداء بل اما على ابطال نقيض المطلوب ويلزم منه صدقه واما على
ملزوم صدق المطلوب وهو ما يكون المطلوب عكسه فيلزم صدقه فلذلك احتيج
الى بيان النقيض والعكس والمراد بالتعريف البيان ليتناول حديهما وحكمهما
فانه يذكرهما معا قال النقيضان كل قضيتين يلزم من صدق ايتهما فرضت كذب
الاخرى ولا حاجة الى تقييد اللزوم بكونه بالذات دفعا لورود هذا الانسان
هذا ليس بناطق لان كذب كل منهما لا يلزم من صدق الاخرى بل اذا كانت شخصية
فيجب ان لا يكون بينها وبين نقيضها تغاير الا في الكيف بل يشترط ثمان وحدات
فيلزم ان يتحد الموضوع والمحمول لا باللفظ فقط بل بالذات وبالاعتبار ويلزم
ذلك ست وحدات اخر لانهما متى اتحدا كذلك لا اختلاف الاعتبار الاول اتحاد

الاضافة

الاضافة مثل زيد اب زيد ليس باب ولو اردت في احدهما البكر
وفي الاخر بشر لم يتنافيا الثانية الاتحاد في الجزء والكل مثل الزنجي اسود
الزنجي ليس باسود ولو اردت في احدهما جزءه وفي الاخر كله لم يتنافيا
الثالث في القوة والفعل مثل الخمر في الدن مسكر ليس بمسكر الرابع الزمان
مثل الشمس حارة الشمس ليست بحارة الخامس المكان زيد جالس زيد ليس
بجالس السادس الشرط الكاتب متحرك الاصابع ليس بمتحرك الاصابع هذا
اذا كانت القضية مخصوصة وان لم تكن شخصية لزم مع ما ذكرنا اختلاف
الموضوع بالكلية والجزئية والا لكانتا كليتين او جزئيتين والكليتان
تجوز كذبهما معا كل انسان كاتب كل انسان ليس بكاتب واما كذبتا لان الحكم بعرض
خاص بنوع من الموضوع على الموضوع كله فلثبوته لنوع منه لا يصدق ومع
سلبه عن كله ولا اختصاصه به وانتفائه عن نوع آخر منه لا يصدق
اثباته للكل والجزئيتان يجوز صدقهما معا مثل بعض الانسان كاتب بعض الانسان
ليس بكاتب وانما صدقتا لان الحكم في الجزئي على غير معين من جزئيات الموضوع
وانه يوجد في ضمن كل جزئي فيصدق الايجاب في ضمن جزئي والسلب في ضمن
آخر ولو كان القصد الى بعض معين بان يقول بعض الانسان كاتب وذلك
البعض ليس بكاتب او نوى ذلك لم يمكن صدقهما اذا ثبت ذلك تعين ان نقيض
الكلية المثبتة الجزئية السالبة ونقيض الجزئية المثبتة الكلية السالبة وهو
واضح قال وعكس كل قضية اقول عكس كل قضية تحويل معبر بها بان يجعل
الموضوع محمولا والمحمول موضوعا على وجه يصدق اي على تقدير صدق الاصل لا
في نفس الامر اذ قد يكذب هو واصله نحو كل انسان فرس عكسه بعض الفرس
انسان كاذب وهما كاذبان لكن لو صدق الاصل صدق فهذا حده وقد

يقال للقضية التي حصلت بعد التبديل عكس ايضا كالخلق والنسج وعلى هذا
فعكس الكلية الموجبة جزئية موجبة لان الموضوع والمحمول قد اتفقا في
ذات صدقا عليها فبعض ما صدق عليه المحمول قد صدق عليه الموضوع لكن
ربما يكون المحمول اعم يثبت حيث لا يثبت الموضوع فلا يلزم الكلية وعكس
الكلية السالبة كلية سالبة لان الطرفين لا يلتقيان في شيء من الافراد و
عكس الجزئية الموجبة جزئية موجبة للاتفاق واما الجزئية السالبة فلا عكس لها لجواز
ان يكون الموضوع اعم فقد سلب الاخص عن بعضه فاذا عكس كان سلب
الاعم من الاخص فلا يصدق ... واذا عكست اصول هنا نوع اخص من العكس
يسمى عكس النقيض وهو تبديل كل من الطرفين بنقيض الاخر على وجه
يصدق والكلية الموجبة تنعكس بهذا العكس وذلك ان محمولها لازم لموضوعها
وعدم اللازم مستلزم لعدم الملزوم وهذا بخلاف الجزئية اذ لا استلزام
فيه ومن اجل ان الكليتين الموجبتين مثلا ... انعكست السالبة بهذا

العكس اما الجزئية فلان الجزئيتين السالبتين بعضها الكليتين الموجبتين
والتلازم بين الشيئين يستلزم التلازم بين نقيضيهما واما الكلية فلانها
مستلزم للجزئية المستلزمة لعكسها وهو بعينه عكس الكلية ... والحد منهن اصول
وضع الاوسط عند الحدين الاخرين يسمى شكلا والاشكال اربعة لان الاوسط
ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فالاول وان كان محمولا فيهما فالثاني
وان كان موضوعا فيهما فالثالث وان كان عكس الاول اي موضوعا في الصغرى
محمولا في الكبرى فالرابع ثم اذا ركبت كل شكل باعتبار مقدمتيه في الايجاب
والسلب والكلية والجزئية حاصلت مقدماته العقلية ستة عشر لان الصغرى

الاربع والكبرى احدى الاربع وبضرب الاربع في الاربع يحصل ستة
عشر لكن منها ما لا يكون بالطبيعة قياسا لانه غير منتج فيسقط بحسب الشروط
ويكون محققاته ما بقي بعد ذلك ... الشكل الاول اصول الشكل الاول هو
ابين الاشكال ولذلك كان غيره موقوفا على الرجوع اليه فيكون انتاجه انما يعلم
برجوعه اليه لما علمت ان حقيقة البرهان وسط مستلزم للمطلوب حاصل
للمحكوم عليه وان جهة الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى
فالحكم عليه حكم عليه وكلاهما صورة الشكل الاول والعقل لا يحكم بالانتاج
الا بملاحظة ذلك سواء صرح به اولا وليس من شرط ما يلاحظه العقل التمكن
من تعبيره وتلخيص العبارة فيه ولاجل ذلك ترى انه يحكم بان ما تحقق فيه الرجوع الى
الشكل الاول تحقق فيه ذلك وهو السبب للابتهاج والفهم فيه فابتهج وما لم يرجع
اليه فهو بخلافه ولا تظننه محتجا بعدم الدليل الخاص على عدم المدلول فيحكم
بغلطه وهو بريء من ذلك وكيف يذهب على مثله ان انتفاء الدليل الخاص
بل انتفاء الدليل مطلقا لا يوجب انتفاء المدلول وقد كرر ذلك في مواضع
من كتابه وبين ضروبا تبعد هذا الوجه من الخلف وغيره بل قصده الى ما ذكرناه.
ولا تستبعد ان تغطن ذكي الحكمة مناط الامر فيه بزعمها باستقراء الجزئيات
فيتفاضل الحكمة والانبياء واعلم ان هذا الشكل مخصوص بانه ينتج الاربعة وبانه
ينتج الموجبة الكلية وباقي الاشكال لا ينتج الكلية الموجبة فلا ينتج الاربعة بل اما جزئية
او سالبة وكل ذلك ستعلمه عند التفصيل ثم ان شرط انتاجه امران احدهما
ان يكون الصغرى موجبة او في حكمها ليتوافق الاوسط فيحصل امر مكرر جامع
وذلك لان الحكم في الكبرى على ما هو اوسط ايجابا فلو كان المعلوم ثبوته في الاصغر
سلبا تعدد الاوسط فلم يتلاقيا والمراد بحكم الايجاب ما يستلزم ايجابا كالمعدولة

شيء من ج ب وكل ا هو ليس ب انتج لا شيء من ج ب سالبة كلية في حكم كل
ج هو ليس ب سالبة المحمول وثانيهما ان تكون الكبرى كلية ليعلم اندراج الاصغر
فيه اذ لو كانت جزئية جاز كون الاوسط اعم من الاصغر وكون المحكوم عليه في
الكبرى بعضا منه غير الاصغر فلا اندراج فلا انتاج وبحسب هذا الشرط
سقط السالبتان صغريين مع الكليتين والجزئيتين والموجبتان صغريين مع الجزئيتين
كبريين وبقي صغرى موجبة اما كلية او جزئية مع كبرى كلية اما موجبة او سالبة
الاول من كلية موجبة وكلية موجبة ينتج كلية موجبة كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية
ينتج كل وضوء بنية الثاني كلية موجبة وكلية سالبة ينتج كلية سالبة كل وضوء عبادة
وكل عبادة لا تصح بدون النية ينتج كل وضوء لا تصح بدون النية الثالث جزئية
موجبة وكلية موجبة ينتج جزئية موجبة بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية ينتج
بعض الوضوء بنية الرابع جزئية موجبة وكلية سالبة ينتج جزئية سالبة بعض الوضوء عبادة
وكل عبادة لا تصح بدون النية فبعض الوضوء لا تصح بدون النية فقد ظهر لك انها
تنتج المطالب الاربعة وانها بينة بذاتها لا تحتاج لانتاجها المطلوب الى دليل
قال الشكل الثاني اقول الشكل الثاني شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه في الايجاب
والسلب وكلية كبراه ومن خواصه انه لا ينتج الا سالبة اما الشرط الاول
اعني اختلاف المقدمتين في الكيف فلما علمت انه لا ينتج الا برده الى الاول واذ
مخالفته للاول انما هو في الكبرى وجب في رده اليه ان يعكس احدى المقدمتين
وتجعل كبرى فان كانتا موجبتين فباطل اي لا يمكن فيه ذلك لان عكس ما ينعكس
منهما جزئية لا تصلح كبرى في الاول وان كانتا سالبتين امكن فيه ذلك لكن لا ينتج اذ
تصير الصغرى في الاول سالبة فلم يتلاقيا كما مر واما الشرط الثاني وهو كلية الكبرى
فلانها ان كانت هي التي تنعكس فواضح لان الجزئية عكسها جزئية فلا تصلح كبرى

للاول

للاول وان كانتا سالبتين امكن فيه ذلك لكن لا ينتج اذ تصير الصغرى في الاول
سالبة فلم يتلاقيا كما مر واما الشرط الثاني وهو كلية الكبرى فلانها ان كانت
هي التي تنعكس فواضح لان الجزئية عكسها جزئية فلا تصلح كبرى للاول وان كانت
غير التي تنعكس بان عكست الصغرى وجعلتها كبرى والكبرى صغرى فلا
بد من عكس النتيجة اذ الحاصل منه سلب موضوع النتيجة عن محمولها والمطلوب
عكس ذلك لكنها لا تنعكس لان القياس ح من جزئية موجبة وكلية سالبة
فينتج سالبة جزئية وانها لا تنعكس واما كونه لا ينتج الا سالبة فلان كبراه
عكس سالبة كلية ابدا اذ غيرها لا تنعكس او ينعكس جزئية لا تصلح الكبرى للاول
وقد علمت ان نتيجة مثله في الاول سالبة فان قلت يعكس ذلك في قولك بعض
ج ليس ب وكل ا ب قلت كل ا ب يستلزم لا شيء من الليس ب ا ويعكس
لا شيء من ليس ب ا فينتج المطلوب وضروب هذا الشكل باعتبار هذا
الشرط اربعة اقسام اذ سقط الكلية الموجبة مع الموجبتين والجزئية السالبة
والكلية السالبة مع السالبتين والجزئية الموجبة والجزئية الموجبة مع الموجبتين
والجزئية السالبة والجزئية السالبة مع السالبتين والجزئية الموجبة بقي الموجبتان
مع الكلية السالبة والسالبتان مع الكلية الموجبة الاول كليتان والكبرى سالبة
ينتج كلية سالبة كل غائب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة فكل
غائب لا يصح بيعه وبيانه بعكس الكبرى فان قولنا كل ما يصح بيعه ليس بمجهول
الصفة ينعكس كل مجهول الصفة لا يصح بيعه فيصير كل غائب مجهول الصفة وكل
مجهول الصفة لا يصح بيعه ينتج المطلوب من الاول الثاني كليتان والكبرى موجبة
ينتج كلية سالبة كالاول كل غائب ليس بمعلوم الصفة وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة
ينتج كالاول كل غائب ليس بمعلوم الصفة لا يصح بيعه وبيانه بعكس الصغرى

وجعلها كبرى لم عكس النتيجة فان قولنا كل غاسق ليس بمعلوم الصفة عكسه
كل معلوم الصفة ليس بغاسق فنقول هكذا كل ما يصح بيعه معلوم الصفة و
كل معلوم الصفة ليس بغاسق ينتج كل ما يصح بيعه ليس بغاسق وينعكس
كل غاسق ليس يصح بيعه وهو المطلوب الثالث جزئية موجبة صغرى وكلية
سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة بعض الغاسق مجهول وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول
ينتج بعض الغاسق لا يصح بيعه وبيانه بعكس الكبرى كالاول سواء الرابع
جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج جزئية سالبة بعض الغاسق ليس بمعلوم
وكل ما يصح بيعه معلوم فبعض الغاسق لا يصح بيعه بيانه بعكس الكبرى
وهو قولنا كل ما يصح بيعه معلوم بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس بمعلوم لا يصح
بيعه وهو مع الصغرى ينتج المطلوب واعلم انه يبتني الانتاج في هذا الضرب
بالخلف وهو ان تاخذ نقيض المطلوب وهو قولنا كل غاسق يصح بيعه و
تجعله لكونها موجبة صغرى وكبرى القياس لكونها كلية كبرى هكذا كل غاسق
يصح بيعه وكل ما يصح بيعه معلوم واللازم كل غاسق معلوم وهذا يناقض
الصغرى وهي قولنا بعض الغاسق ليس بمعلوم فلا يجتمعان صدقا لكن
الصغرى صادقة لان المفروض ذلك فتعين كذب هذا وهو مستلزم
لكذب مجموع المقدمتين المنتجتين لهذا وبصدق الكبرى يكون الكاذبة
هي الاخرى اعني نقيض المطلوب واذا كذب نقيض المطلوب كان المطلوب
صادقا وهو المدعى وهكذا في الضروب الثلاثة الاخر قال الشكل الثالث
اقول شرط الشكل الثالث ان يكون صغراه موجبة او في حكمها كما ذكرنا
في الاول وان يكون احدى المقدمتين مقدمتيه كلية ومن خواصه ان نتيجته
لا تكون الا جزئية اما الشرط الاول وهو ايجاب الصغرى فلانه انما يرتد الى الاول

يعكس

بعكس احداهما وجعلها صغرى لما عرفت او في الكبرى والتي تعكسها اما الصغرى
او الكبرى فان كانت الصغرى فاذا عكستها كانت الصغرى سالبة في
الاول فلم يتلاق الطرفان وان كانت الكبرى فهي اما سالبة او موجبة
فان كانت سالبة فاذا جعلها صغرى للاول لم يتلاق الطرفان مطلقا
فلا يلزم حمل الاصغر على الاكبر ولا حمل الاكبر على الاصغر وان كانت موجبة
فعكسها جزئية فيجعلها صغرى والصغرى كبرى وهي سالبة فينعقد قياس
في الاول من صغرى جزئية موجبة وكبرى كلية سالبة فينتج جزئية سالبة
وسلبها عن ان الاصغر محمول على بعض الاكبر ثم لا بد من عكس النتيجة
والا لكان غير المطلوب كما علمت لكن الجزئية السالبة لا تنعكس واما الشرط
الثاني وهو كلية احدى مقدمتيه فلانه لا بد من رده الى الاول وكبرى الاول كلية
فالجزئية لا تصلح لذلك لا بنفسها ولا بعد عكسها لان الجزئي جزئي واما انه لا
ينتج الا جزئية فلان الصغرى لكونها عكس احدى المقدمتين وجوب ايجابها
في الاول تكون عكس موجبة او ما في حكمها فيكون الصغرى جزئية وجزئية
الصغرى لا تنتج الا جزئية فضروب هذا الشكل بحسب الشرط المذكور ستة
اذ سقط السالبتان صغرى مع الاربع والموجبة الجزئية مع الجزئيتين و
بقي الموجبة الكلية مع الاربع والجزئية مع الكليتين الاول كلية موجبة وكلية موجبة
ينتج جزئية موجبة كل بر مقتات وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي بيانه
بعكس الصغرى ليصير بعض المقتات بر وكل بر ربوي الثاني جزئية موجبة
وكلية موجبة ينتج جزئية موجبة بعض بر مقتات وكل بر ربوي ينتج كالاول فبعض
المقتات ربوي ويبين كالاول بعكس الصغرى الثالث كلية موجبة وجزئية
موجبة ينتج جزئية موجبة كل بر مقتات وبعض البر ربوي ينتج كالاول اي كاللازم

الاول او كما انتج الضرب الاول وهو بعض المقتات ربوى وبيانه لا يمكن بعكس الصغرى
لانه يصير من جزئيتين بل بعكس الكبرى وجعله صغرى ليصير بعض الربوى هو
كل بر مقتات فينتج بعض الربوى مقتات وينعكس بعض المقتات
ربوى وهو المطلوب الرابع كليه موجبه وكليه سالبه ينتج جزئيه سالبة كل بر مقتات
وكل بر لا يباع بعضه بجنسه متفاضلا ينتج بعض المقتات لا يباع بعضه بجنسه
متفاضلا وبيانه بعكس الصغرى كالاول الخامس جزئيه موجبه وكليه سالبه ينتج
جزئيه سالبه بعض البر مقتات وكل بر لا يباع بعضه بجنسه متفاضلا ينتج
بعض المقتات لا يباع بعضه بجنسه متفاضلا وبيانه ايضا بعكس الصغرى
السادس كليه موجبه وجزئيه سالبه ينتج جزئيه سالبه كل بر مقتات وبعض
البر لا يباع بعضه بجنسه متفاضلا ينتج بعض المقتات لا يباع بعضه بجنسه
متفاضلا وبيانه بان تقضي على الكبرى بانها في حكم موجبة وهي قولنا بعض
البر هو لا يباع على ان السلب هو جزء المحمول وقد اثبت السلب للموضوع
ويسمى مثل موجبه سالبه المحمول ولازم للسالبه وح ينعكس الى قولنا بعض
ما لا يباع بجنسه متفاضلا بر ثم نجعله صغرى لقولنا وكل بر مقتات لينتج ما ينعكس
الى المطلوب وهذا الضرب قد يبين بالخلف ايضا وهو ان تاخذ نقيض
النتيجة كما اخذت في الشكل الثاني الا انك كنت هناك تجعله صغرى للكبرى
القياس وههنا تجعله كبرى لصغرى القياس وذلك لان عكس الصغرى
واما موجبة وننقض النتيجة واما كليه فنقول لو لم يصدق بعض المقتات
لا يباع لصدق نقيضه وهو كل مقتات يباع فاذا جعلناه كبرى لقولنا
كل بر مقتات انتج كل بر يباع وكان الكبرى بعض البر لا يباع هذا خلف
وتقريره ما تقدم وكذلك الضرب الخامس الاخر وطريقه ما علمته ولا نحتاج تفصيل

الشكل

قال الشكل الرابع اقول الشكل الرابع وقد يظن انه هو الشكل الاول
بعينه قدم فيه الكبرى واخر فيه الصغرى لموافقته له في الصورة و
ليس كذلك لان الاشكال تتعين باعتبار موضوع النتيجة ومحمولها كما
علمت ولا بتعين ذلك الا بتعين النتيجة فاذا انما يكون شكلا اول
لو كان نتيجته نتيجته وليس كذلك بل نتيجته عكس نتيجة الاول لان
المطلوب في قولنا كل ج ب وكل ا ج بعض ب ا ولو جعلته من
الشكل الاول لانتج كل ا ب والجزئية السالبه ساقطة في هذا الشكل
لا تصلح لا صغرى له ولا كبرى لانه انما يرتد الى الاول باحد طريقين اما عكس
المقدمتين مع بقاء الترتيب واما بقاؤهما مع عكس الترتيب وبعبارة نقلب
المقدمتين ولا يتاتى شيء منهما اذا كانت فيه سالبه جزئيه اما عكس
المقدمتين فلان هذه لا تنعكس واما عكس الترتيب فلان السالبة الجزئية
ح ان كانت كبرى صارت صغرى الاول سالبة فلا يتلاقى الطرفان وان كانت
صغرى صارت كبرى الاول جزئيه فلا يعلم الاندراج واذا اسقط هذه فالصغرى احدى
الثلاث الاخر فنتكلم على التقديرات الثلاث الاول ان يكون كليه موجبة
وح هي في الكبرى الثلاث لانها ان كانت سالبه كليه عكست الصغرى
ليرجع الى الثاني وان كانت موجبة كليه فان شئت عكست الكبرى وان
شئت قلبت المقدمتين الثاني ان يكون كلية سالبة وح يجب ان يكون الكبرى
كلية موجبة والا لكانت اما موجبة جزئيه او كليه سالبه فان كانت جزئيه موجبه
لم يمكن الطريقان اما قلب المقدمتين فلان النتيجة لا بد من عكسها وهي جزئيه سالبه
لا تنعكس واما عكسهما فلانه يصير الكبرى جزئيه في الاول وان كانت كليه سالبه
فكذلك صار القياس من سالبتين فلا ينتج اي تصرف تصرفت فيه الى اي شكل

ورده لما علمت ان القياس من سالبتين غير منتج ومن الثلاثة الثالث ان يكون جزئية موجبة فيجب ان يكون الكبرى كلية سالبة والا لكانت موجبة لسقوط السالبة الجزئية فان كانت كلية لم يكن الطريقان اما الاول وهو عكس النتيجة فلان الكلية الموجبة جزئية ولا تصلح كبرى للاول واما الثاني وهو قلب المقدمتين فلانه اذا قلبت جعلت الجزئية الموجبة كبرى للاول فلم ينتج وان كانت جزئية فابعد ان الجزئيتان وعكسهما جزئيتان فلا ينتجان بنفسهما ولا بعكسهما بوجه وان انتاج الجزئية يستلزم انتاج الكلية لان لازم الاعم لازم الاخص وقد علمت ان الكلية لا تنتج فقد علمت ان ضروب هذا الشكل خمسة الاول كلية موجبة وكلية موجبة ينتج جزئية موجبة كل عبادة مفتقرة الى النية وكل وضوء عبادة لازمة بعض المفتقر وضوء فبيانه بالقلب في الصغرى والكبرى ثم عكس النتيجة بان نقول كل وضوء عبادة وكل عبادة مفتقرة فكل وضوء مفتقر فبعض المفتقر وضوء وهو المطلوب الثاني مثل الاول الا انه اى الكبرى جزئية فيقول مكان كل وضوء عبادة بعض الوضوء عبادة والنتيجة والبيان كما في الاول الثالث كلية سالبة وكلية موجبة ينتج كلية سالبة كل عبادة لا يستغني عن النية وكل وضوء عبادة ينتج كل مستغن ليس بوضوء وبيانه بالقلب في المقدمتين ثم عكس النتيجة والرابع كلية موجبة وكلية سالبة ينتج جزئية سالبة كل مباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح ينتج بعض المستغني ليس بوضوء وبيانه بعكس المقدمتين حتى يصير جزئية موجبة وكلية سالبة في الاول فينتج جزئية سالبة الخامس جزئية موجبة وكلية سالبة ينتج جزئية سالبة بعض المباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح فبعض المستغني ليس بوضوء وهذا مثل الرابع في اللازم والبيان بعكس المقدمتين قال والاستثنائي اقول القياس الاستثنائي ضربان الضرب الاول ما يكون بشرط ويسمى الاستثنائي المتصل وهي المقدمة المشتملة على الشرط شرطية تسمى الشرط مقدما والجزاء

تاليا والمقدمة الاخرى استثنائية وشرطه بعد كون النسبة بين المقدم والتالي كلية دائمة ان يكون في الاستثنائية الاستثناء اما لعين المقدم فلازمه عين التالي واما لنقيض التالي فلازمه نقيض المقدم اذ لو انتفى احدهما لجامع وجود الملزوم مع عدم اللازم وانه يبطل كونه لازما مثاله ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بانسان ولا يلزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالي ولا من استثناء عين التالي عين المقدم لجواز ان يكون اللازم اعم كما في المثال المذكور فكانه فصل بذكر المثال التنبيه على هذا نعم لو قدر التساوي لزم ذلك لكن لخصوص المادة لا لنفس صورة الدليل وهو بالحقيقة لملاحظة لزوم المقدم للتالي وهو متصل آخر ثم ان الاكثر استعمال الاول اى ما يستثنى فيه عين المقدم ان يذكر الشرطية بلفظة ان فانها وضعت لتعليق الوجود بالوجود والاكثر الثاني وهو ما يستثنى فيه نقيض التالي ان يذكر الشرطية بلفظة لو فانها وضعت لتعليق العدم بالعدم وهذا الثاني هو المذكور ويسمى قياس الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه كما قلنا لو صدق نقيض النتيجة ليس منضما الى مقدمة من القياس يلزم المحال واللازم منتف فالملزوم مثله الضرب الثاني ما يكون بغير شرط ويسمى استثنائيا منفصلا ويلزمه بعد اللوازم مع التنافي اى يلزمه التنافي بين امرين وحينئذ يلزم من وجود هذا عدم ذلك ومن وجود ذلك عدم هذا ولولا ذلك لما لزم الفرض اذ لا لزوم صريحا لكان احدهما لا يستلزم الاخر ولا عدمه فلا لزوم اصلا لانه انما يكون بالملزوم على اللازم كما تقرر ثم التنافي ان كان اثباتا ونفيا كان حقيقيا مانعا من كل طرف لا ينتج ذلك اربع نتائج يلزم باعتبار التنافي اثباتا ان يكون وجود كل واحد منهما مستلزما لعدم الاخر ويلزم من استثناء كل واحد نقيض الاخر

وباعتبار السالب فقط ان يكون عدم كل واحد منهما مستلزما لوجود الاخر فيلزم من
انتفاء بعض كل واحد عين الاخر فهي اللوازم الاربعة مثاله العدد اما زوج
واما فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد
لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كان السالب اما لا فقط لزم الاولان اي من انتفاء
عين كل بعض الاخر دون الاخيرين اي لا يلزم من انتفاء بعض كل عين
الاخر ومثاله الجسم اما جماد او حيوان لكنه جماد فليس بحيوان لكنه حيوان
فليس بجماد ولو قلت لكنه ليس بجماد فهو حيوان وليس بحيوان فهو جماد لم يكن لاحتمال
لجواز ارتفاعهما كما في الشجر وان كان السالب فقط لا اثنان لزم الاخيران اي من انتفاء
بعض كل عين الاخر دون الاولين اي لا يلزم من انتفاء عين كل بعض الاخر
ومثاله الجسم اما لا رجل او لا امراة اذ لا يجتمعان والا كان رجلا وامراة
لكن يجتمعان كالشجر لكنه ليس بلا رجل فهو لا امراة وليس بلا امراة فلا رجل ولو
قلت لكنه لا امراة فليس لا رجلا او لا رجل فليس لا امراة لم يصدق
لاجتماعهما في الحجر قال ويرد الاستثنائي اقول القياسات الاقترانية على الشكل
الاول علمت انها ترد اليه فلنبين كيف يرد الاستثنائي الى الاقتراني طريقه
ان نجعل الملزوم وسطا وثبوته وهو الاستثنائي صغرى والاستلزام وهو
المتصل كبرى مثاله من المنفصل الاثنان اما زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس
بفرد فانه يتضمن كلما كان زوجا لم يكن فردا فنقول الاثنان زوج وكل زوج فهو ليس
بفرد فالاثنان ليس بفرد وعليه فقس قال ويرد الاقتراني اقول يرد الاقتراني
الى الاستثنائي ايضا اما الى المتصل فظاهر بان تجعل الوسط ملزوما للمطلوب
واما الى المنفصل فبان ناخذ منافي الوسط وتذكره مع الوسط مثاله الاثنان
زوج وكل زوج ليس بفرد فمنافي الزوج الذي هو الوسط اما الفرد فنقول

الاثنان اما زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد قال والخطاء في البرهان
اقول الخطاء في البرهان يكون لخطاء مادية ولخطاء صورية القسم الاول وهو
خطاء المادة يكون من جهة اللفظ ومن جهة المعنى اما اللفظ فلالتباس الكاذبة
بالصادقة اذا كان اللفظ يحتملها وهو قد يكون للاشتراك اما في احد الجزئين كقولنا
هذا عين وكل عين يصدق باعتبار مفهوم لها ونريد بالعين مفهوما لها لا يصدق
باعتباره واما في حرف العطف مثل الخمسة زوج وفرد وهو يصدق بانه
مجموع مركب منهما فيفهم منه انه زوج وانه فرد ومثله هذا حلو حامض فانه
يصدق في الجمع دون الافراد وعكسه هذا طبيب ماهر اذا كان ماهرا في
غير الطب طبيبا فانه يصدق في الافراد دون الجمع وقد يكون لاستعمال المتباينة
كالمترادفة نحو السيف والصارم فيغفل الذهن عما به الافتراق فيجري الشطر
مجرى واحدا فيظن الوسط متحدا ولا يكون واما المعنى فلالتباس الصادقة
بالكاذبة ايضا وله اصناف الاول الحكم على الجنس بحكم نوع منه فيندرج تحته
نحو هذا لون واللون سواد فيكون هذا سوادا ومثله سيال اصفر والسيال
الاصفر مرة ومنه الحكم على المطلق بحكم المقيد بحال او وقت مثل زمنه والرقبة
مؤمنة وفي لا عتق هذا مبصر والمبصر مبصر بالفعل الثاني جميع ما ذكر في
السابق من القوة والفعل والجزء والكل والزمان والمكان والشرط
فانه اذا لم يراع التبست الصادقة بالكاذبة الثالث جعل غير القطعيات
والحسيات والتجربيات الناقصة والظنيات والوهميات مما ليس بقطعي
كالقطعي واجرائه مجراه وذلك كثير الرابع جعل العرضي كالذاتي نحو السقمونيا
مبرد وكل مبرد بارد فان السقمونيا مبرد لا بالذات اي لا يوجب ذلك الحار
اوليا بل بالعرض لانه يستفرغ الصفراء وانتقاضه عن البدن يوجب التبريد

بوده وانما البارد هو المبرد بالذات وهذا غير الذاتى والعرضى بالمعنى المتقدم

الخامس جعل النتيجة مقدمة من مقدمتى الدليل البرهانى ويسمى مصادرة على

المطلوب مثل هذه النقلة وكل نقلة حركة فهذه حركة ومن هذا القبيل الامور

المتضايفة مثل انه ابن لانه ذو اب وكل ذى اب ابن وكل ما هو كذلك فهو كذا

وهو ما يتوقف ثبوت احد جزئيه على ثبوت الاخر لمرتبة او بمراتب القسم الثانى

وهو خطاء الصورة يكون بالخروج عن هيئة اشكال بان لا يكون على هيئة الاشكال

المذكورة لا بالقوة ولا بالفعل او يكون ويفقد شرط من شروط الانتاج كما تقدم

قال مبادى اللغة اقول من لطف الله تعالى احداث الموضوعات اللغوية

فانه لما علم حاجة الناس الى تعريف بعضهم بعضا ما فى انفسهم من امر معاشهم

للمعاملات والمشاركات وامر معادهم لافادة المعرفة والاحكام اقدرهم

على الصوت وتقطيعه على وجه يدل على ما فى النفس بسهولة لانه كيفية للنفس

الضرورى تخف المؤنة وعمت الفائدة لتناولها للموجود والمعدوم والمحسوس

والمعقول لوجودها مع الحاجة وانقضائها مع انقضائها وفيه من الالطاف لا

يخفى فليشكل على حدها واقسامها وطريق معرفتها وابتداء وضعها لان التفكر

فى الطاف الله تعالى شكر على ان الحاجة ماسة فى هذا الفن اليه لما مر فى الغنية

اما حدها فكل لفظ وضع لمعنى ولفظ الكل لا يذكر فى الحد لانه للماهية من حيث

هى هى ولا مدخل فيها لعموم ولانه يجب صدقه على كل فرد ولا يصدق بصفة

العموم وقد ذكره لانه يحد الموضوعات اللغوية بصفة العموم فهو حد باعتبار افرادها

فكانه قال معنى قولنا الموضوعات اللغوية كذا وكذا ان كل لفظ وضع لمعنى كذا

وكذا وان كان بينهما تفاوت يسير قال اقسامها مفرد اقول الموضوعات

اللغوية تنقسم الى مفرد ومركب فالمفرد اللفظ بكلمة واحدة اى الملفوظ الذى يلفظ

بكلمة واحدة ومعنى انفراده معلوم عرفا وقال المنطقيون ما وضع لمعنى و

ليس له جزء يدل عليه اى يدل على شىء حين هو جزء ودخل فيه نحو عبد

الله وبعلبك وتأبط شرا اعلاما مركب على الاول لكونه اكثر من كلمة مفرد على

الثانى اذا اجزاؤه لا تدل عليه وان دلت مفردة او فى وضع اخر ونحو يضرب

واضرابه بالعكس اى مفرد على الاول لان حروف المضارعة مع ما بعده كلمة

واحدة مركب على الثانى لان حروف المضارعة جزء لها وتدل على

المتكلم ونحوه والمنطقيون يلزمهم ان نحو ضارب ومخرج وسكران مما لا يحصى

مركبات لان جوهر الكلمة جزء منه يدل على معنا وما ضم اليه من الحروف والحركات

جزء اخر ويدل على معنا الان يريدوا الاجزاء التى هى الفاظ مرتبة و

فيه تحمل ولا تشعر به الحد فيفسد قال وينقسم المفرد اقول اللفظ المفرد

ينقسم الى اسم وفعل وحرف ووجه الحصر مشهور وهو انه اما ان يستقل بالمفهومية

او لا والثانى الحرف والاول اما ان يدل بهيئته على احد الازمنة الثلاثة او لا الثانى

الاسم والاول الفعل وقد علم بذلك حد كل واحد منها للاحاطة بالمشترك وهو الجنس

وبما به يمتاز كل عن الاخر وهو الفصل قال ودلالته اللفظية اقول الدلالة الوضعية

منها لفظية بان ينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى ابتداء وهى واحدة لكن تنقسم

المعنى الواحد جزئين فيفهم منه الجزآن وهو بعينه فهم الكل فالدلالة على الكل لا تغاير

الدلالة على الجزئين مغايرة بالذات بل بالاضافة والاعتبار وهى بالنسبة الى

كمال معناها تسمى مطابقة والى جزئه تضمنا ومنها غير لفظية بل عقلية بان ينتقل الذهن

من اللفظ الى معناه ومن معناه الى معنى اخر وهذا يسمى التزاما وقيل ان كان

المدلول لازما ذهنيا فهم الا فلا فهم فلا دلالة ويرد عليهم انواع المجازات و

الكنايات وفيه انه فرع فهم الدلالة وانه لا يشترط فيها انه متى سمع اللفظ مع العلم

بالوضع فهم المعنى ام لا بل يكفي الفهم في الجملة واعلم ان قوله في كل معنا معا الضمير فيه للدلالة اللفظية وهو خلاف المشهور فان المعنى يضاف الى اللفظ لا الى الدلالة واراد به التسمية على ان المعنى لا ينسب الى اللفظ الا باعتبارها وعلى ان الدلالة واحدة وتختلف التسمية باعتبار ما تنسب اليه وان التضمن جزء المطابقة وما يقال انه تنبيها توسع قيل في ذلك لما كان القصد في الوضع الى معرفة المجموع هذا وقد قال في المنتهى اكثر ما يطلق اللفظ على مدلول مغاير مثل جاء زيد وزيد يطلق والمراد اللفظ مثل زيد مبتدا وزيد ثلاثي لانهم لو وضعوا الى الادى الى التسلسل ولو سلم فاذا امكن فيه كان الوضع له ضايعا وقد يكون لفظا اخر كالكلمة والاسم والفعل والحرف والجملة والكلام والشعر لانها لو لم توضع لها لطال في التعميم والتنكير معا ومن هذا كلامه لا يحتر بقوله في كل معنا ما عن دلالتها فانها تدل على نفس اللفظ لا انها ليست دالة في معنا ما بالنسبة لفظها قال والمركب

اقول المركب ضربان جملة وغير جملة فالجملة ما وضع لافادة نسبة اي لاعطاء ما يطلب فهما من نسبة احد طرفيها بعينه ولا يتاتى الا في اسمين او في فعل لان المسند والمسند اليه اسم او فعل والحرف لا يصلح لاحدهما وقد يتوهم ورود حيوان ناطق لافادة نسبة النطق الى الحيوان وكاتب زيد كاتب لا يفيد نسبة الكاتب الى ضمير زيد وعلام زيد فانه يفيد نسبة الغلام الى زيد وانها لا ترد لان شيئا منها لم يوضع لافادة النسبة بل لذات باعتبار نسبة وتفهم منها النسبة بالعرض وغير الجملة بخلافه اي ما لم يوضع لافادة نسبة ويسمى النحويون غير الجملة مفردا ايضا بالاشتراك بينه وبين غير المركب قال والمفرد باعتبار وحدته

اقول المفرد ولفظه اما واحد او متعدد وعلى التقديرين معناه اما واحد او متعدد فهذه اربعة اقسام القسم الاول لفظ واحد لمعنى واحد وهو اما ان يشترك في مفهومه كثير يحمل عليهم ايجابا وهو الكلي فان كان في مفهومه تفاوت بالشدة والضعف او تقدم وتاخر كالوجود للخالق والمخلوق فانه للخالق اشد واقدم سمي مشككا والا سمي متواطئا واما ان لا يشترك وهو الجزئي الحقيقي ويقال للنوع جزئي اضافي اي بالاضافة الى جنسه ثم الكلي ينقسم باعتبار ما دل عليه الى الذاتي والعرضي لما تقدم من تفاسيرهما القسم الثاني مقابل الاول اي لفظ كثير لمعنى كثير وتسمى المتباينة تفاصلت مثل انسان وفرس او تواصلت مثل سيف وصارم وفي بعض النسخ متقابلة متباينة اي سمي بها ولم يعرف لهذا اصطلاح من غيره الثالث لفظ واحد لمعنى متعدد فان كان للمتعدد حقيقة فهو المشترك والا فان للبعض حقيقة وللبعض مجاز او بهذا بنا على ان المجاز يستلزم حقيقة والا فقد يكون لها مجازين الرابع لفظ متعدد لمعنى واحد ويسمى المترادف وكل قسم من الاربعة ينقسم الى مشتق وغير مشتق وينقسم الى صفة وهي ما دل على ذات غير معينة باعتبار معنى معين كالضارب وغير صفة وهو بخلافه كالرجل قال ولكل المشترك

اقول قد اطرد اصطلاح المصنف في انه يعبر بقوله لنا دليل المذهب المختار الذي يرتضيه وبقوله استدل عن دليل الخصم الذي يزيفه وبقوله قالوا عن دليل المخالف وان كان المذكور واحدا انظر اليه والى اتباعه مثلا اذا كان مذهب المخالف متعينا والا عبر عنه بذكره اي المذهب بالتسمية او بالنسبة الى المذهب او بذكر المذهب فيقول مثلا القاضي او الامام او المبيح او المحرم او الاباحة التحريم وعن الاجوبة بحسبها او الجواب او رد او يجاب او قيل عن السؤال بعد او اعترض او اورد وامثاله وتحرى على التزيدها للاختصار مع الوضوح مسئلة اللفظ المشترك واقع في اللغة خلاف الاصح وهو غلط لنا اطباق اهل اللغة على ان القرء للحيض وللطهر معا على البدل من غير ترجيح وهو معنى الاشتراك

وقولنا معا احتراز عن المنفرد فانه لواحد منهم غير ترجيح بعينه وان كان
قد يقع فيه شك وقولنا على البدل عن المتواطي لانه للقدر المشترك عن الموضوع
للجميع وقولنا من غير ترجيح عن الحقيقة والمجاز استدل لعدم تكثر المشترك وقوعا
لخلت اكثر المسميات عن الاسم واللازم باطل اما الملزوم فلان اما الملازمة
فلان المسميات غير متناهية وهو ظاهر والالفاظ متناهية لتركيبها من الحروف
المتناهية بضم بعضها الى بعض مرات متناهية واذا وضع كل لفظ من
الالفاظ وهي متناهية لمعنى واحد كان الموضوع له متناهيا [illegible] بطلان
المعاني الباقية وهي الاكثر بلا اسم لها والجواب منع له لعدم تناهيها واما
اللازم فلانه يخل بغرض الوضع وهو تفهيم المعاني الجواب لا نسلم ان المعاني
المختلفة والمتضادة غير متناهية نعم غيرها وهي المتماثلة غير متناهية وانها
ليست لمسميات ولا يجب الوضع لها لخصوصها بل باعتبار الحقيقة التي
اشتركت هي فيها ويعلم ان كل فرس وكل بياض وغيرهما لا اسم لخصوصه
سلمناه لكن لا نحتاج الى التعبير الا عما تعقل من المعاني وذلك متناه لامتناع
تعقل ما لا يتناهى سلمناه ولكن لا نسلم ان المركب من المتناهي متناه وانما
المنع باسماء العدد لعدم تناهيها مع تركبها من اثنى عشر اسما سلمناه لكن لا
نسلم التالية وهو بطلان اللازم اذ من المعاني المختلفة ما لا يوضع له اسم كانواع
الروائح ولا يخل بمقصود الوضع اذ يمكن التعبير عنها بالاضافة الى محل عرضها
وكذا كثير من الصفات واستدل ايضا لو لم يكن المشترك واقعا لكان الموجود
في القديم والحادث متواطيا واللازم باطل اما الملازمة فلاطلاقه عليهما
حقيقة فلو لم يكن باعتبار وضعه لخصوصهما لكان باعتبار وضعه لامر عام مشترك
بينهما وهو معنى التواطي واما التالية فلان المسمى بالموجود ان كان هو الذات

فليس امرا واحدا بينهما وان كان صفة فهو ايضا في التكلم ممكن للحادث
فلا يكون امرا واحدا فيهما والا لكان الواحد بالحقيقة واجبا لذاته ممكنا وهو محال
الجواب الاختلاف في الوجوب والامكان لا ينفي التواطي كالعالم والمتكلم
فانهما في القديم واجبان وفي الحادث ممكنان مع انهما مشتركان في معنى قطعا فان
قلت لم لا يجوز ان يكون من الاشتراك معنى التواطي والتشكيك محل قلت لا اطلاق لانه لا يرى
التشكيك فانه فارغ المنتهى واعترض ان ذلك كان ماخوذا في الماهية فلا
اشتراك والا فلا تفاوت ولم يجب عنه والجواب انه ماخوذ في ماهيته
عليه وذلك دون ماهيته وانما لانه توسع في تسمية الشيء باسم ما يشبهه قالوا الوضع
الالفاظ المشتركة لا يحصل المقصود من الوضع واللازم باطل بيان الملازمة ان
الفهم لا يحصل مع الاشتراك لخفاء القرائن وقيل ما يتفطن بها ولكن فاما بحار او
مع وانه الجواب لا نسلم ان الفهم التفصيلي لا يحصل مع الاشتراك لان المقصود
يعرف بالقرائن مفصلا كما مر سلمناه لكن ليس المقصود الافهام التفصيلي في
كل اللغة بدليل اسماء الاجناس بل قد يقصد التعريف الاجمالي كما يقصد التفصيلي
قال مسئلة وقوعه في القران على الاصح اقول هل وقع المشترك في القران فقد
اختلف فيه والاصح انه قد وقع لنا قوله تعالى ثلاثة قروء وهو مشترك بين الحيض
والطهر وقوله تعالى والليل اذا عسعس وهو مشترك بين اقبل وادبر قالوا
ان وقع في القران فاما ان وقع مبينا او غير مبين وكلاهما باطل اما وقوعه مبينا
فلانه يلزم التطويل بلا فائدة لامكان بيانه بالمنفرد لا بالحاجة الى البيان فلا تطويل
واما وقوعه غير مبين فلانه لا يفيد وحاصله لزوم ما لا حاجة اليه او ما لا يفيد و
كلاهما نقص يجب تنزيه القران عنه الجواب لا نسلم ان وقوعه غير مبين غير مفيد
لانه يفيد فائدة اجمالية كما في اسماء الاجناس ثم له في الاحكام فائدة وهو الاستعداد

فما يبقى بخلافه قال مسئلة المترادف اقول قد اختلف في ان المترادف هل هو

واقع في اللغة ام لا والاصح انه واقع وقيل ليس بواقع وما يظن منه من باب اختلاف

الذات والصفة او الصفات او الصفة وصفة الصفة ويحكمنا الاستقراء لهو

جلوس وقعود للهيئة المخصوصة وسبع واسد للحيوان الخاص والبتر والبحتر للقصير

وصهلب وشوقب للطويل قالوا لو وقع المترادف لعري الوضع عن

الفائدة واللازم باطل اما الملازمة فلان الواحد كاف في الافهام فلا فائدة لوضع

الاخر واما انتفاء اللازم فلانه عبث وهو على الحكيم غير جائز والجواب لا نسلم العراء

عن الفائدة بل لها فوائد منها التوسع في التعبير لكثرة الذرائع الى المقصود فيكون

افضى اليه ومنها تيسر النظم والنثر اذ قد يصلح احدهما للروي اي القافية او

لوزن الشعر دون الاخر ومنها تيسر انواع البديع كالتجنيس بان يوافق احدهما

غيره في الحروف دون صاحبه نحو رحبة رحيبة ولو قال واسعة لعدم التجانس

وكالتقابل وهو ذكر معنيين متقابلين اذ قد يحصل باحدهما دون الاخر وانما يتصور

ذلك اذا كان احدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى اخر يحصل باعتباره التقابل

دون صاحبه كما قال خشنا خير من خشكم فقال خشنا خير من خياركم فوقع

التقابل بين الخشن والخيار بوجه ووقع بينهما التشاكل بوجه اخر ولو قال خير من

رفقائكم لم يحصل التقابل قالوا لو وقع المترادف لزم تعريف المعرف لان

اللفظ الثاني يعرف ما عرف بالاول وانه محال لانه طلب تحصيل الحاصل او نصب علامة

بانه يحصل المعرفة بهما لا بالاول فقط وانه غير محال قال مسئلة الحد والمحدود

اقول زعم قوم ان الحد والمحدود مترادفان ولذلك قالوا ان الحد الابدال

لفظ بلفظ اجلى وليس بمستقيم اذ الحد يدل على المفردات باوضاع متعددة

بخلاف المحدود وقال قوم ان التوابع نحو عطشان نطشان وشيطان ليطان

من قبيل المترادف وليس بمستقيم لان نطشان لا يفرد ولو افرد لم يدل

على شيء بخلاف عطشان قال مسئلة يقع كل من المترادفين اقول قد

اختلف في وجوب صحة وقوع كل واحد من المترادفين مكان الاخر والاصح

وجوبها ولو امتنعت لكان لمانع ضرورة واللازم منتف لانه اما من جهة

المعنى او التركيب وكلاهما منتف اما من جهة المعنى فلانه واحد فيهما

واما من جهة التركيب فلانه لا حجر في التركيب اذا صح وافاد المقصود

وذلك معلوم من اللغة قطعا قالوا لو وجب وقوع كل مترادف مكان صاحبه

لصح خداي اكبر كما يصح الله اكبر لانه مرادفه واللازم منتف والجواب

اولا بالتزام صحة خداي اكبر ممن يمنع الخلاف فيه ولا التزام الا مع عليه

اذا لم يثبت بدليل وثانيا بالفرق بان المنع ثم لاجل اختلاط اللغتين

فلا يلزم المنع في المترادفين من اللغة الواحدة قال مسئلة الحقيقة اقول

الغرض تعريف الحقيقة والمجاز وفيه بحثان الاول في الحقيقة والحقيقة في اللغة

ذات الشيء اللازمة له من حق له الزم وثبت وفي الاصطلاح اللفظ المستعمل

في وضع اول اي بحسب وضع اول كما يقال هذا مستعمل في وضع الشرع او في

وضع اللغة لكذا وليس في صلة للاستعمال كما في قولك استعمل في المعنى الفلاني

والا كان المراد بالوضع ما وضع له وهو خلاف الظاهر ولا احتاج الى زيادة

قيد وهو قوله في اصطلاح التخاطب كما ذكره الجمهور وكان في الحد بدونه مختلا لانه

اذا كان التخاطب باصطلاح واستعمل فيما وضع له اولا لكن ليس وضعه له اولا

في اصطلاح التخاطب عاد الحد مختلا على ظاهره لم يحتج الى ذلك القيد وصح الحد دونه

لانه لم يستعمل فيه بوضع اول بل بالمناسبة او بوضع غير اول ملحوظ فيه وضع سابق

واعلم ان تعريفه هذا يعم الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية لان الوضع

كالحركة والسواد في الاسود المتحرك

المعتبر فيه اما وضع اللغة وهي اللغوية كالاسد للحيوان المفترس اولا وهو اما وضع الشارع وهي الشرعية كالصلوة للاركان وقد كانت في اللغة للدعاء اولا وهي العرفية وهذه اما من قوم مخصوص وهي العرفية الخاصة بذلك القوم كاصطلاحات اهل صناعة من العلماء وغيرهم اولا وهي العرفية العامة وغلبت العرفية عند الاطلاق فيها ونسبة الاخرى اصطلاحية وذلك كالدابة لذوات الاربع بعد ان كانت في اللغة لكل ما يدب على الارض الثاني في المجاز والمجاز في اللغة الاستعمال مصدر بمعنى الجواز او موضع الاستعمال اسم المكان منه وفي الاصطلاح اللفظ المستعمل في غير وضع اول على وجه يصح واحترز عن مثل استعمال لفظ الارض في السماء وهذا يطلق على ما يسمى بجوز الفعل فيه والاكتفاء بالعلاقة فكان احسن مما يخص بما سبق لحصوله بعلاقة بينهما قال ولا بد من العلاقة اقول المجاز لا بد فيه من العلاقة بينه وبين الحقيقة والا فهو وضع جديد او غير مفيد وهي اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له وتصور من خمسة وجوه احدها الاشتراك في شكل كالانسان للصورة المنقوشة على الجدار وثانيها الاشتراك في صفة ويجب ان تكون ظاهرة لينتقل الذهن اليها فيفهم الاخر باعتبار ثبوتها له كاطلاق الاسد على الشجاع بخلاف اطلاقه على الابخر ثالثها انه كان عليها اي على المستعار فيه على الصفة مثل العبد للعتيق لانه كان عبدا رابعها انه ايل اليها كالخمر للعصير لانه في المال يصير خمرا خامسها المجاورة مثل جرى الميزاب وهذا يعم ما يكون احدهما في الاخر كون الجزء في كله او الحال في محله او المظروف في ظرفه وما لا يكون كذلك بل يكونان في محل واحد اي محلين او حيزين متقاربين بل شرطهما متلازمان في الوجود كالسبب والمسبب وفي الخيال كالضدين ووجه الضبط ان يقال اما ان يحصل بينهما

اتصال اولا والاول المجاورة والثاني اما ان يحصل الذاتي اولا والاول وصفان بينهما تقدم وتاخر ولو اجتمعا لزم خلاف الفرض فان المستعمل المتقدم للمنافي ما الكون عليها او بالعكس فالاول الثالث والثاني الرابع اوان لا اتصال بينهما بالذات ولا بما في محل واحد فان لم يكن لها حال فهو كان فيهما فلا علاقة قطعا وتلك الحال اما صورة محسوسة وهو الشكل او غيرها وهو الصفة قال ولا يشترط النقل اقول بعد الاتفاق على وجوب العلاقة في المجاز هل يشترط في احاد المجازات ان تنقل باعيانها عن اهل اللغة ام لا بل يكتفي بالعلاقة قد اختلف فيه والمختار انه لا يشترط لنا لو كان نقليا لتوقف اهل العربية في التجوز على النقل ضرورة ومن استقراء علم انهم لا يتوقفون ويستعملون مجازات متجددة لم تسمع من اهل اللغة ولا يخطئون صاحبه ولذلك لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقايق واستدل عليه بانه لو كان المجاز نقليا لما افتقر الى النظر في العلاقة واللازم باطل اما الملازمة فلان النقل دون العلاقة مستقل بتصحيحه والعلاقة دون لا تصحح ما سنوى في الحالين وجودها وعدمها فلا معنى للنظر فيها واما انتفاء اللازم فلاطباق اهل العربية على افتقاره اليه والجواب ان اللازم هو الافتقار في التجوز عن النظر في العلاقة والذي اتفق عليه افتقار الواضع في الوضع اليه لا افتقار المتجوز في تجوزه سلمنا لكن الاستغناء في التجوز لا يوجب عدم افتقار المتجوز اليه مطلقا اذ قد يفتقر اليه في الاطلاع على الحكمة الباعثة على ترك الحقيقة الى المجاز وتعرف جهة حسنه قالوا اولا لو لم يشترط النقل في الاحاد حتى جاز التجوز لمجرد العلاقة لجاز نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة وابن للاب واب للابن للسببية او المسببية وهما نوعان من المجاورة والجواب ان العلاقة مقتضية للصحة وتخلف الصحة عنها لا يقدح فيه ربما كان لمانع مخصوص

فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي والتخلف لمانع عن المقتضي جائز وقالوا
ثانيا لو جاز التجوز بلا نقل لكان قياسا او اختراعا وهما باطلان اما اللزوم فلانهما
فلانه اثبات ما لم يصرح به فان كان بجامع مشترك بينه وبين ما صرح به يستلزم
للحكم فهو القياس والا فهو اثبات ما لم يثبت من العرب لا هو ولا ما يستلزمه
وهو الاختراع واما بطلانهما فالقياس سنبينه والاختراع ظاهر
الجواب لا نسلم انه اذا لم يكن بجامع يستلزمه يكون اختراعا وانما يكون اختراعا
لو لم نعلم الوضع بالاستقراء ان العلاقة مصححة كما في رفع الفاعل ونصب المفعول
فانه بالوضع قطعا ولا يجب النقل في واحد واحد بل قد علم علما كليا بالاستقراء
قال وقالوا يعرف اقول قال الاصوليون يعرف المجاز بالضرورة بان
يصرح اهل اللغة باسمه او بحده او بخاصته وبالنظر بوجوه منها صحة النفي
في نفس الامر كقولك للبليد ليس بحمار وانما قلت في نفس الامر ليندفع ما انت
بانسان لصحته لغة وهذا بعكس الحقيقة فان عدم صحة النفي علامة لها والا لما
يصح ان يقال للبليد ليس بانسان الاعتراض عليه المراد بصحة سلبه سلب
كل ما هو معناه حقيقة لان معناه مجازا لا يمكن سلبه وسلب بعض المعاني
الحقيقية لا يفيد لجواز سلب بعض المعاني الحقيقية دون بعض فاذن لا
يعرف صحة سلبه الا اذا علم كونه ليس شيئا من المعاني الحقيقية وهو انما يتحقق
اذا علم انه فيما استعمل فيه مجاز فاثبات كونه مجازا به دور وورود هذا على
الحقيقة اظهر وقد يجاب بان سلب بعض المعاني الحقيقية كاف
فيعلم انه مجاز فيه والا لزم الاشتراك وايضا فما ذكرت حق اذا اطلق اللفظ
لمعنى ولم يدر احقيقة فيه ام مجاز اما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي ولم يعلم
ايهما المراد امكن ان يعلم بصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد هو المعنى

المجازي فيعلم انه مجاز ومنها ان يتبادر غيره الى الفهم لولا القرينة عكس
الحقيقة بان لا يتبادر غيره للتردد بين معانيه وعدم تبادر شيء منها
وانه علامة الحقيقة وليس بحقيقة فان اجيب بانا لا نسلم انه لا يتبادر
غيره بل يتبادر احدهما لا على التعيين وهو غيره قلنا الوضع لذلك
يصدق على المعين انه يتبادر غيره اذ غير المعين غير المعين وذلك علامة
المجاز فليكن مجازا في المعين فلا يكون مشتركا بل متواطئا وقد يجاب
بانه انما يصح ذلك لو تبادر احدهما لا بعينه على انه المراد واللفظ موضوع
للقدر المشترك مستعمل فيه واما اذا علم ان المراد احدهما بعينه اذ اللفظ
يصلح لهما وهو مستعمل في احدهما ولا نعلمه فذلك كاف في كون المتبادر غير
المجاز فلا يلزم كونه للمعين مجازا ومنها عدم اطراده بان استعمل لوجود
معنى في محل ولا يجوز استعماله في محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه كما نقول
واسأل القرية لانه يسأل لاهلها ولا نقول اسأل البساط وان وجد
فيه ذلك وهذا لا ينعكس اي ليس الاطراد دليل الحقيقة فان المجاز
قد يطرد كالاسد للشجاع الاعتراض السخي قد يطلق على غير الله الجود
والله جواد ولا يقال له سخي وكذا الفاضل يطلق على العالم والله عالم ولا
يقال له فاضل والقارورة يطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء
فيها والدن والكوز مما يستقر فيه الشيء لا يسمى قارورة فان اجيب عنه
بان المراد انه يعرف بان لا يطرد من غير مانع لغة او شرعا ولم يتحقق
فيما ذكرتم من الامثلة فان الشرع منع السخي والفاضل لله واللغة منعت
القارورة لغير الزجاجة قلنا هذا دور لانه لا يحصل المعرفة الا بذلك
الطريق ثانيه عدم اطراده انما يعلم بسببه لانه حكم ... واما عدم المقتضي

او وجود المانع وقد فرض ان لا مانع فهو لعدم المقتضى ولا مقتضى لصحة
الارادة الا الوضع فينبغى ان يعلم وضعه لمقيد بقيد مخصوص بذلك المحل لا
يتعداه الى اخر ليعلم عدم جواز ارادة ذلك الاخر منه فاذا يعلم عدم الاطراد
بعدم الوضع وعدم الوضع بعدم الاطراد وهذا الدور وقد يجاب بان السخى
لما اريد كونه للجواد والجواد ممن شانه ان يبخل لم وجد لا يطلق على
الله تعالى مع جوده علمنا انه ليس للجواد ممن شانه ان يبخل المطلق بل للجواد
المقيد وهذا هو المراد وانه واضح ولا يلزم الدور ولا النقض كذا الا
ومنها جمعه على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمسمى اخر هو فيه حقيقة ووجه
دلالته انه لا يكون متواطيا فيهما فاما مشترك او حقيقة ومجاز وسيعلم ان
المجاز اولى مثاله امور جمعا للامر بمعنى الفعل ويمتنع اوامر الذى هو جمع الامر
بمعنى القول الذى هو حقيقة فيه بالاتفاق وهذا لا ينعكس اذ المجاز قد لا
يجمع بخلاف جمع الحقيقة كالحمر والاسد ومنها التزام تقييده ولا يستعمل
في ذلك المعنى عند الاطلاق نحو نار الحرب وجناح الذل ومنها ان يكون اطلاقه
لاحد مسميه متوقفا على تعلقه بالاخر نحو ومكروا ومكر الله ولا يقال مكر الله
ابتداء قال واللفظ قبل الاستعمال اقول اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال لا
يتصف بكونه حقيقة ولا مجازا لخروجه عن حديهما اذ لا يتناوله جنسهما وهو
المستعمل ثم ان الحقيقة لا تستلزم المجاز اذ قد يستعمل اللفظ في مسماه
ولا يستعمل في غيره ويعلم بالضرورة ان هذا غير ممتنع فهذا متفق عليه
واما عكسه وهو ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا بل يجوز ان يستعمل
اللفظ في غير ما وضع له ولا يستعمل فيما وضع له اصلا فقد اختلف فيه اصح القائل
بلزوم الحقيقة للمجاز لو لم يستلزم المجاز الحقيقة لعرى الوضع عن الفايدة

وانه عند جماعة ان فايدة وضع اللفظ لمعنى انما هو افادة المعاني المركبة
واذا لم يستعمل لم يقع في التركيب فانتفت فايدته وقد يجاب بان الفايدة
لا تنحصر فيما ذكرتم فان صحة التجوز لما يناسبه فايدة ثم يلتزم اللازم اذ لا كلام
في انتفاء فايدة تترتب عليه واحتج النافي لاستلزامها بانه لو استلزمها
لكان لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل من المركبات
حقيقة واللازم منتف قطعا وقد اجيب عنه بان مثل الالزام اذ
الوضع لمعنى لازم للمجاز قطعا فيجب ان يكون هذه المركبات موضوعة لمعنى
محقق وليس كذلك وهذا الذي هو الجواب الحق ان المجاز انما هو
في المفردات واستعمالها متحقق نحو الا مجاز في التركيب حتى يلزم ان
له معنى فيلزم الاستعمال او الوضع فيه فان قلت يعتقدوك عبد القاهر
في نحو احياني اكتحالي بطلعتك ان المجاز في الاسناد فانه وجد الشرود
بعد الله تعالى قلنا هذا بعيد لاتحاد جهة الاسناد فانه لا فرق في اللغتين
في قولك سرني رويتك ومات زيد وضرب عمرو فان جهة الاسناد واحدة
لا يخطر بالبال عند الاستعمال غيرها والذي يدرك الوهم بالكلية ان جعل
الفعل مجازا في التسبب العادي ثم ذكر المصنف ان مما جعله دليلا من قبل
النافي لو قيل لو لكان حرنا وذلك انه لو استلزم المجاز الحقيقة لكان للفظ الرحمن
حقيقة وهو في الرحيم مطلقا حتى جاز اطلاقه لغير الله تعالى وقولهم رحمن
اليمامة تعنت في حوده وكذا نحو عسى وحبذا من الافعال التي لم يستعمل للزمان
معين فان قيل الجائز لغة قد يحجر شرعا او عرفا قلنا المراد العلم
في الجملة وقد ثبت واعلم انهم قد اختلفوا في ان اثبات الوضع التعلق لعدم كون
الوضع هو الفاعل على حقيقة فلا بد من تاويل في اللفظ او في المعنى والا كان كذبا

والتأويل إما في الإثبات أو في الربيع أو في التركيب فهذه احتمالات أربعة
الأول التأويل في المعنى وهو أنه أراد به المسرور فيستعمل الربيع منها إلى إنبات
الله فيه فيصدق به وهو قول الإمام فخر الدين بأن المجاز عقلي لا لغوي والثاني
أن التأويل في أنبت وهو للتسبب العادي وإن وضع للتسبب الحقيقي
وهو قول المصنف الثالث أن التأويل في الربيع فإنه تصور بصورة فاعل
حقيقي فأسند إليه ما يسند إلى الفاعل الحقيقي مثل قولهم صبحنا الخزرجية مرهفات
حيث جعلوا المرهفات سيراً وهو قول صاحب المفتاح أنه من باب الاستعارة
التخييلية الرابع أن التأويل في التركيب وهو أن كل هيئة تركيبية وضعت
بإزاء تأليف معنوي ومع ذلك وضعت لملابسة الفاعل فإذا استعملت
لملابسة الظرفية أو نحوها كان مجازاً وذلك نحو صام نهاره وقام ليله وهذا مختار
عبد القاهر والحق أنها تصرفات عقلية ولا تحجر فيها فالكل ممكن والنظر
إلى قصد المتكلم قال مسئلة إذا دار اللفظ أقول إذا دار اللفظ بين أن يكون
مجازاً أو مشتركاً نحو النكاح فإنه يحتمل أنه حقيقة في الوطء مجاز في العقد وأنه
مشترك بينهما فالمجاز أقرب فيحمل عليه وذلك لنوعين من الترجيح مفاسد الاشتراك
وفوائد المجاز الأول مفاسد الاشتراك فمنها أنه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة
بخلاف المجاز إذ يحمل مع القرينة عليه ودونها على الحقيقة ومنها أنه يؤدي
إلى مستبعد من ضد أو نقيض إذا حمل على غير المراد مثل لا تطلق
في القرء والمراد الحيض فيفهم منه الطهر فيفهم جواز التطليق في الحيض
وهو نقيض المراد أو حرمته وهو ضد المراد ومنها أنه يحتاج إلى قرينتين
بحسب معنييه بخلاف المجاز فإنه يكفي فيه قرينة واحدة الثاني فوائد المجاز
فمنها أنه أغلب من الاشتراك بالاستقراء والمظنون إلحاق الفرد بالأعم الأغلب

ومنها أنه قد يكون أبلغ فإن قوله اشتعل الرأس شيباً أبلغ من قوله شبت ومنها
أنه قد يكون أوفق إما للطبع لثقل في الحقيقة أو لعذوبة في المجاز وإما للمقام لزيادة
بيان أو تعظيم أو إهانة تقتضيه الحال ومنها أنه يتوصل به إلى أنواع البديع
السجع نحو حمار ثرثار بخلاف بليد ثرثار والمقابلة مثل تحدث للأشيب
أو عم ولو قلت قيداً لفات المطابقة مثل كلاح قلبي في هواها جنة مغنى
ولو قلت ازداد هواي لم يكن طباق التجانس مثل سبع سباع ولو قلت
ضبعان لم يكن الروي مثل عارضننا أصلاً فقلنا الربرب حتى بدا
الأقحوان الأشنب ولو قال ثغر لأشنب لم يصح هذا وقد عورض بترجيح
المجاز بالنوعين بترجيح الاشتراك بنوعين مثلهما فوائد الاشتراك لا توجد
في المجاز ومفاسد المجاز لا توجد في الاشتراك فحذرا النقل بالنقل الأول
فوائد الاشتراك فمنها اطراده فلا يضطرب والمجاز قد لا يطرد ومنها
الاشتقاق منه بالمعنيين فيتسع الكلام والمجاز قد لا يشتق منه ومنها صحة
المجاز فيهما فتكثر الفائدة المطلوبة في المجاز الثاني خلو الاشتراك عن مفاسد
في المجاز فمنها أنه مستغن عن العلاقة بل يكفي فيه الوضعان والمجاز يحتاج
فيه الوضعان والعلاقة والأقل مقدمات أكثر وقوعاً ومنها أنه مستغن
عن الحقيقة أي معنى مستعمل بالموضوع له ابتداء أو الأصل أولى بالإثبات و
منها أنه مستغن عن مخالفة ظاهر لأنه ليس ظاهراً في معنييه والمجاز مخالف
للحقيقة وهي الظاهر ومنها أنه مستغن عن الغلط عند عدم القرينة والمجاز
يحوج إلى الغلط عند عدم القرينة وهو حمله على غير مراده ثم نقول الحق المعارضة
والترجيح معنا لأن ما ذكرتم من فوائد المجاز أغلب مما لم يوجد في الاشتراك
وقد وجد فإن ما ذكرتم من كونه أبلغ إلى آخره من الأمور التي مما يشترك فيها

المجاز والمشترك بيانه ان المشترك ايضا قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال

واوجز كالعين والجاسوس واوفق للطبع او للمقام وكذا التوصل به الى انواع البديع

اذ قد يحصل بالمشترك دون المجاز كالتوجيه والايهام ويكثر المعنى بحمله على الجميع

ومنع قوله من انه ابلغ لان دلالته الاستعارة والالم يتناول غيره كونه ابلغ ممتنع عن المقصود

ودليلنا قوله يشترك فيهما والولاء فوجب بمشترك فيه لم يذكر المصنف ان الحق

هذا ان لا غلبة لا بغلبة ما شئ بما ذكر من وجوه ترجح الاشتراك لان ذلك كله

انما يعتبر لانه مظنة الغلبة ولا عبرة بالمظنة مع تحقق انتفاء المئنة وتحقق المئنة

لا يضره عدم المظنة فالراجح اذن هو المجاز كما اختاره اولا قال مسئلة الشرعية

واقعة خلافا للقاضي واثبت المعتزلة اقول الحقيقة الشرعية واقعة خلافا

للقاضي ابي بكر واثبت المعتزلة الحقيقة الدينية ايضا وهي ما لا يعلم اهل

اللغة لفظه او معناه او كليهما وزعموا ان اسماء الذوات كالمؤمن والكافر

والايمان والكفر كذلك دون اسماء الافعال كالصلوة والزكوة والمصلي والمزكي

ومحل النزاع الالفاظ المتداولة شرعا وقد استعملت في غير معانيها اللغوية

فهل ذلك بوضع الشارع لها لمناسبة فتكون منقولات او لا لمناسبة فتكون

موضوعات مبتدأة او استعملها فيها لمناسبتها لمعانيها اللغوية بقرينة من غير

وضع فقط عن القرينة فتكون مجازات لغوية ثم غلبت في المعاني الشرعية

لكثرة دورانها على السن اهل الشرع لمسيس حاجتهم الى التعبير عنها دون

المعاني اللغوية فصارت حقيقة عرفية لهم حتى اذا وجدناها في كلام الشارع

مجردة عن القرينة محتملة للمعنى اللغوي والشرعي فعلى انها تحمل واما في استعمال

اهل الشرع فتحمل على الشرعي بلا خلاف ثم لم يذكر في الاطلاق والخصوص سوى مذهبي

كونها حقيقة شرعية ونسبه الى المعتزلة ونفيه ونسبه الى القاضي والحق انه

لا ثالث لها لنا القطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال

والهيئات وان صلوة الظهر اربع ركعات بالاجماع والزكوة والصيام

والحج كذلك اي هي لمعانيها الشرعية فالزكوة لاداء مال مخصوص والصيام

لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص وانها سابق منها الى الفهم عند اطلاقها

وهي علامة الحقيقة بعد ان كانت في اللغة الصلوة للدعاء والزكوة للنماء و

الصيام للامساك مطلقا والحج للقصد مطلقا وما لم يحصل الا بتصرف الشرع

ونقل لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية وقد اعترض عليه بوجهين الاول

قولهم انها باقية في المعاني اللغوية والزيادات شروط لوقوعها عبادات معتبرة

مقبولة شرعا والشرط خارج عن المشروط فلا نقل شرعا فكان الصلوة

اي الدعاء المقبول شرعا ما اقترن بالركعات لا ان الصلوة اسم للركعات

وهذا مردود بانها لو كانت باقية في المعاني اللغوية وهو في الصلوة مثلا اما

الدعاء ومنه قوله صلى الله عليه وسلم من دعي الى طعام فليجب وان كان صائما

فليصل اي فليدع لصاحب الطعام واما الاتباع ومنه المصلي في الحلبة لاتباعه

السابق للزم ان لا يكون مصليا اذا لم يكن داعيا او متبعا واللازم باطل كالاخرس

والمنفرد والثاني قولهم لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقائق

شرعية بل مجازات وهذا ايضا مردود فاولا بانه ان اريد بكون اللفظ مجازا

ان الشارع استعمله في معناه لمناسبة للمعنى اللغوي اصطلاحا لم يعهد من اهل اللغة

ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذاك هو معنى الحقيقة الشرعية فيثبت المدعى وان اريد به

ان اهل اللغة ثم استعملوها في تلك المعاني والشارع

تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر فانها معان حدثت ولان اهل اللغة لا يعرفونها و

استعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وثانيا بان تلك المعاني تفهم من تلك الالفاظ

عند اطلاقها من غير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما تبادرت الا بقرينة وانه
بعد حينئذ محل النزاع لا يحتاج الى التصريح بما في كلامه من نقل القاضي ومنعه
قالوا اولا لو كان الامر كذلك اي نقلها الشارع الى غير معانيها اللغوية لفهمها
المكلف لانه مكلف بما تتضمنه والفهم شرط التكليف ولو فهمها اياه لنقل
الينا لانا مكلفون مثلهم وقد قلنا ان الفهم شرط التكليف ولو نقل الينا فاما
بالتواتر ولم يوجد قطعا والا لما اختلف فيه او بالاحاد وانه لا يفيد العلم
وايضا فالعادة تقضي في مثله بالتواتر والجواب انها فهمت لهم ولنا بالترديد
بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى
لامتناعه بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكر
فان عنيتم بالتفهيم والنقل ما يتناول ذلك منعنا بطلان اللازم والا منعنا الملازمة
وقالوا ثانيا لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل اما الاولى
فلان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها و
العرب لم يضعوها لانه المفروض فلا تكون عربية واما الثانية فلانه يلزم
ان لا يكون القرآن عربيا لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربي لا يكون كله
عربيا وقد قال تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والجواب لا نسلم انها لا تكون عربية
وقد وضعها الشارع كونها حقائق شرعية مجازات لغوية اذ المجازات الحادثة
وان لم تصرح العرب باحادها عربية لاستعمال العرب نوعها سلمنا
لكن لا نسلم ان القرآن كله عربي وانا انزلناه الضمير فيه ليس للقرآن بل للسورة
وقد يطلق القرآن على السورة وعلى الاية ولذلك يحنث من حلف لا يقرأ القرآن
حنث بقراءة اية منه ولا يعارض بان كل سورة واية يصدق عليها انه بعض
القرآن لان المراد انه جزء الكل المسمى بالقرآن واذا شارك الجزء الكل في

معناه صح ان يقال هو كذا وهو بعض كذا كالعشرين كالماء والعسل بخلاف
ما لم يشاركه فيه كالمائة والرغيف سلمنا انها غير عربية وان القرآن
عربي لكن لا نسلم ان كونها في القرآن يمنع كون القرآن عربيا لان العرب
تقول ولو كان زائدا ما غالبه عربي كشعر فيه فارسي وعربي فاذا اكثر فيه
احدهما وندر الاخر نسب اليه المعتزلة قالوا اولا الايمان في اللغة التصديق
وفي الشرع العبادات المخصوصة ولا مناسبة مصححة للتجوز قطعا اما الاول
فبالاجماع واما الثاني فلان العبادات هي الدين المعتبر والدين المعتبر الاسلام
والاسلام الايمان فالعبادات هي الايمان اما ان العبادات هي الدين
المعتبر فلقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء
ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة فذلك اشارة الى كل ما تقدم
واما ان الدين المعتبر هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
واما ان الاسلام هو الايمان فلانه لو كان غير الايمان لن يقبل من
مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولكنه
يقبل اجماعا وايضا قال تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولولا الاتحاد لم يستقم
الاستثناء الجواب المعارضة بقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا نفى احدهما واثبت الاخر فيتغايرا فبطل كون الايمان هو الاسلام
او نقول وقد ثبت ان الاسلام العبادات فيبطل كون الايمان
العبادات وهو على الاول معارضة لدليل المقدمة وعلى الثاني
لدليل المدعى والحل ان قولكم لو لم يكن الاسلام هو الايمان لم يقبل
من مبتغيه ممنوع وانما يلزم لو كان دينا غيره وهو اول المسألة وقولكم

لولا الاتحاد لم يستقم الاستثناء قلنا ممنوع اذ شرطه صدق احدهما
على الاخر لا اتحاد مفهوميهما وهو حاصل من جهة ان الايمان شرط
صحة الاسلام قالوا انه لو لم يكن الايمان الاعمال بل التصديق لكان
قاطع الطريق المصدق مؤمنا واللازم باطل اما الملازمة فبينة واما
بطلان اللازم فلانه يخزى يوم القيامة والمؤمن لا يخزى اما الصغرى
فلانه يدخل النار ابدا لقوله تعالى في حقه ولهم عذاب عظيم وللاجماع
على انه يدخل النار وقد قال تعالى حكاية في معرض التصديق عرفا
ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته واما الكبرى فلقوله تعالى يوم لا يخزي
الله النبي والذين آمنوا معه والجواب ان قوله والذين آمنوا صريح
في الصحابة بدليل معه فلا يلزم ان لا يخزي غيرهم واما منع قطع
الطريق ونحوه من اسباب دخول النار مسلما لكن والذين آمنوا معه
ليس عطفا على النبي بل استئناف وهو مبتدأ وما بعده خبره والذين
آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم ثم فعلم انه ليس كذلك قال مسئلة
المجاز واقع خلافا للاستاذ بدليل الاسد للشجاع والحمار للبليد وشابت
لمة الليل المخالف تخل بالتفاهم وهو استبعاد اقول المجاز واقع في
اللغة خلافا للاستاذ ابي اسحق الاسفرايني لنا ان الاسد للشجاع و
الحمار للبليد وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق مما لا يحصى
مجازات لانها يسبق منها عند الاطلاق خلاف ما استعملت فيه وانما
يفهم بقرينة وهو حقيقة المجاز المخالف قال لو كان المجاز واقعا
لزم الاخلال بالتفاهم اذ قد تخفى القرينة الجواب انه لا يوجب
امتناعه غايته انه استبعاد وهو لا يعتبر مع القطع بالوقوع انما

فيحصل ظن في مقام التردد قال مسئلة وهو في القرآن الف. اقول المجاز
واقع في القرآن خلافا للظاهرية لنا قوله تعالى ليس كمثله شيء اذ المراد مثله فنفيه
زيادة قال في المنتهى قولهم اي الكاف لنفي التشبيه غلط اذ يصير المعنى ليس مثل
مثله شيء فيقتضي لانه مثل مثله مع ظهور اثبات مثله وقد يقال بان نفي مثل المثل
انما هو بنفي المثل والا لزم التناقض فهو تصريح بنفي التشبيه مستلزم لنفي
الشريك ولا نسلم ظهوره في اثبات مثله لا قاطع في نفيه لما ذكرنا ولا يبعد ان يقصد به نفي
من شبه ان يكون مثلا فضلا عن المثل حقيقة وقوله واسأل القرية والمراد اهل القرية
ففيه نقصان وقوله جدارا يريد ان ينقض شبه اشرافه على السقوط بالارادة المختصة
بذوات الانفس ومنه استعارة وفي المنتهى قولهم القرية مجتمع الناس من قرأت
الناقة ومنه القرآن غلط في المعنى والاشتقاق لان مجتمع الناس غيرهم ولام قرية
يا ولام قرأ همزة والقرآن جمع وقولهم واسأل القرية حقيقة ما يجيبك حتى الجدار
خلقت فيه ارادة ضعيف وقوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة
سيئة مثلها وليس الواقع جزاء اعتداء ولا سيئة ففيه اطلاق اسم الضد والشبه
ووقوع المجاز في القرآن اكثر نحو واشتعل الرأس شيبا واخفض لهما
جناح الذل والغائط ومكر الله الله يستهزئ بهم الله نور السموات كلما اوقدوا
نارا وغيرهما مما بلغت في الكثرة حدا يفيد الجزم بوجوده ولا يقبل التأويل
في صور معدودة ان امكن المخالفون قالوا اولا المجاز كذب لانه
ينفي فيصدق نفيه فلا يصدق هو والا صدق النفي والاثبات واذا ثبت
انه كذب فلا يقع في القرآن اجماعا الجواب انما يصدق النفي وهو للحقيقة
فانما يلزم كذب الاثبات لو كان هو ايضا على الحقيقة قالوا ثانيا يلزم من
وجود المجاز في القرآن ان يكون الباري تعالى متجوزا واللازم باطل للملازمة

فلان من قام به فعل اشتق له منه اسم الفاعل واما بطلان اللازم فلامتناع
الطلاق المتجوز عليه اتفاقا الجواب ان منعه من اطلاق الاسماء عليه
تعالى يتوقف على الاذن وقد انتفى فلذلك امتنع لا لانه لا يصح لغة واللازم
صحته لغة قال مسئلة في القران المعرب الى آخره اقول القران غير المعلا
معربه وهو مروي عن ابن عباس وعكرمة ونفاه الاكثرون لنا المشكاة هندية
والاستبرق والسجيل فارسيتان والقسطاس رومية قولهم مما اتفق فيه
اللغات كالصابون والتنور بعيد واجماع العربية على ان ابراهيم منع
من الصرف للعجمة والتعريف يوضحه المخالف ما ذكر في الشرعية وبقوله
أعجمي وعربي فنفى ان يكون متنوعا واجيب بان المعنى من السياق
أكلام أعجمي ومخاطب عربي لا يفهمه وهم يفهمونها ولو سلم نفي التنويع
فالمعنى أعجمي لا يفهم وقول الاكثر لا نسلم ان ذلك من المعرب وكونه مما
اتفق فيه اللغات كالصابون والتنور بعيد لندرته مثل الاحتمالات
البعيدة لا تدفع الظهور ولا تقدح في الظواهر هذا وان اجماع اهل العربية
على ان منع صرف ابراهيم ونحوه للعجمة والعلمية يوضح ما ذكرناه من وقوع المعرب
فيه وجعل الاعلام من المعرب ومما فيه النزاع محل المناقشة اذ المجاز
اثر الاجماع في فيها لاسماء الشرعية من لزوم ان لا يكون القران عربيا والطلب
الجواب وثانيا بقوله تعالى أأعجمي وعربي فنفى ان يكون القران متنوعا
وهو لازم لوجود المعرب فيه فينتفي الجواب لا نسلم انه لنفي التنويع بل
المراد اكلام عجمي ومخاطب عربي ولا يفهمه فيبطل غرض انزاله بدليل عليه
سياق الاية من ذكر كون القران عربيا وانه لو انزل عجميا لقالوا ذلك ومثل
الالفاظ كانوا يفهمونها فلا تندرج في الانكار سلمنا انه لنفي التنويع لكن المراد أعجمي

لا نفهم ومثله يفهم فلا اندراج في الانكار قال مسئلة المشتق ما وافق
اصلا اقول اشترط في المشتق امور احدها اصل له فانه فرع ولو كان اصلا
في الوضع غير ماخوذ من غيره لم يكن مشتقا منه وثانيها ان يوافقه في الحروف
اذ الاصالة والفرعية لا تتحققان بدونه والمعتبر الحروف الاصلية فان
حروف الزيادة مثل الاستفعال لا سيما قد لا يعتبر بها وثالثها الموافقة
في المعنى بان يكون فيه معنى الاصل اما مع زيادة كالضرب والضارب
فان الضارب ذات ثبت له الضرب واما دونها كالمقتل مصدرا
من القتل وربما زيد في الحد بتغيير ما اي في المعنى فيخرج المقتل مع القتل
صرح به في المنتهى وحمل على تغيير اللفظ كما في كلام غيره لانه قسم فيها او
الاصالة والفرعية لا تتصور الا بالمغايرة والاكان مبادئها ولذلك لم يجعل
ما ذكره قيدا في الحد بل قال بعد ما حده ولا بد من تغيير وتكون ما بحركة او حرف
زيادة او نقصان والتركيب ثنائي وثلاثي ورباعي ترتقي الى خمسة عشر
ذكر امثلتها فجعل ذكره تمهيدا للقسمة لا قيدا واعلم ان الاشتقاق
يعتبر فيه الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب كضرب وضارب
ويسمى الاصغر وبدونه نحو كنى وناك ويسمى الصغير والمناسبة فيها نحو ثلم و
ثلب ويسمى الاكبر ويعتبر في الاصغر الموافقة في المعنى وفي الاخرين مناسبته
فينبغي ان يكون مراده بحروفه الاصول هي على ترتيبها وايضا فاعلم ان الاشتقاق
يحد تارة باعتبار العلم كما قال الميداني هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى
والتركيب فترد احدهما الى الآخر وتارة باعتبار العمل كما في العمل كما قال هو ان
تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه
وانت تعلم كيف اختار المصنف الحد المشتق لا باعتبار من هذا والمشتق قد يطرد

كأسماء الفاعلين والصفات المشبهة وأفعل التفضيل والزمان والمكان
والآلة وقد لا يطرد كالقارورة والدبران والعيوق والسماك وحقيقته
أن وجود معنى الأصل في محل التسمية قد يعتبر من حيث إنه داخل
في التسمية والمراد ذات ما باعتبار نسبة له إليها فهذا يطرد في كل ذات
كذلك وقد يعتبر من حيث إنه مصحح للتسمية مرجح لها من بين الأسماء من غير
دخوله في التسمية والمراد ذات مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو فيها بل
باعتبار خصوصها فهذا لا يطرد وحاصله الفرق بين تسمية الغير لوجوده
فيه أو لوجوده فيه قال أقول مسئلة اشتراط بقاء المعنى في كون
المشتق عند وجود المعنى منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا
وقبل وجوده كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب مجاز اتفاقا وبعد
وجوده منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الآن لا يضرب
قد اختلف فيه على ثلثة أقوال أولها مجاز مطلقا ثانيها حقيقة مطلقا
ثالثها إن كان مما يمكن بقاؤه مجاز وإلا فحقيقة فمقتضى كلامه اشتراط
بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة فيه مذاهب أحدها الاشتراط وثانيها نفيه
وثالثها أنه لو كان البقاء ممكنا اشترط وإلا فلا وكان ميل المصنف إلى
التوقف ولذلك ذكر دلائل الفريق وأجاب عنها قال المشترطون مطلقا
قالوا أولا لو كان المشتق حقيقة بعد انقضائه لما صح نفيه وقد صح إذ يصح نفيه
في الحال وإنه يستلزم النفي مطلقا لأن النفي في الحال أخص من النفي في الجملة
وكلما صدق الملزوم صدق اللازم والجواب لا نسلم أن نفيه في الحال يستلزم نفيه
فإن الثبوت في الحال أخص مطلقا والثبوت في الحال أخص من الثبوت
ولا شك أن نفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم وقد يجاب عنه بأن المراد النفي

المقيد بالحال لا نفي المقيد بالحال فإن المستلزم للنفي في الجملة والمنافي للثبوت
في الجملة ليس نافيه لغة للتكاذب بينهما عرفا وأورد الهمام أنه لو ادعى أحد فيه على
الإطلاق لعد متعنتا أو عقلا فلا تنافي قالوا ثانيا لو صح الإطلاق حقيقة باعتبار
ما قبل لصح باعتبار ما بعد ولا يصح اتفاقا بيان الملازمة أنه لو صح باعتبار
ثبوته في الحال فيقيد كونه في الحال إما أن يعتبر في المصحح فينتفي الصحة باعتبار
ما قبل لانتفائه وهو خلاف المفروض أو يلغى فيبقى الثبوت في الجملة متحقق
الصحة باعتبار ما بعد لتحققه والجواب لا نسلم أنه لو لم يعتبر قيد كونه
في الحال صح باعتبار ما بعد إذ لا يلزم من عدم اعتبار هذا القيد عدم اعتبار
شيء من القيود بل يشترط المشترك بين الماضي والحال وهو كونه ثبت
له الضرب والمستقبل لا يثبت له الضرب على الماضي خاصة بعد
ظهور المراد منه لأن الجنس الباقون لا اشتراط قالوا أولا أجمع أهل اللغة على
الماضي خاصة بعد ظهور صحة ضارب أصح الإطلاق أصل الحقيقة وعلى أنه
اسم فاعل فلو لم يكن المتصف به فاعلا حقيقة لما أجمعوا عليه وأجاب الخصم
أنه مجاز بدليل إجماعهم على صحة ضارب غدا وعلى أنه اسم فاعل مع أنه مجاز اتفاقا
قالوا ثانيا لو لم يصح المشتق حقيقة وقد انقضى المعنى لم يصح مؤمن لنائم وغافل لأنهما
غير مباشرين للإيمان وإنه باطل للإجماع على أن المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمنا
بنومه وغفلته ويجري عليه أحكام المؤمنين وهو نائم أو غافل والجواب أنه مجاز
لامتناع كافر للمؤمن باعتبار كفر تقدم وإلا لكان كافرا ومؤمنا معا حقيقة ولزم أن
يكون أكابر الصحابة كفارا حقيقة وكذلك النائم واليقظان والحلو والحامض والعبد
والحر وأمثال ذلك مما لا يحصى ويعد استقراؤه الطرق قالوا ثالثا لو
اشترط بقاء المعنى لما كان مثل مخبر ومتكلم واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة أنه لا يتصور

حصوله الا لحصول اجزائه وانها حروف تنقضي اولا فاولا لا يجتمع في حين فيعتد
حصولها لم يتحقق وبعد فقد انقضى المطلوب ان اللغة لم تبن على الدقة
في امثال ذلك والا لتعذر اكثر افعال الحال مثل يضرب ويمشي فانها ليست
آنية بل زمانية تنقضي اجزاؤه اولا فاولا ولهذا صرح في المنهج قد يقال مراده
بفعل الحال الصريح وهو يتكلم ويخبر فيلزم ان لا يكون حقيقة في الحال لما ذكرتم
من الدليل بعينه وهو باطل اتفاقا فما هو جوابكم فهو جوابنا وهذا اقرب الى
لفظه هاهنا والتحقيق ان المعتبر المباشرة العرفية كما يقال يكتب القرآن
ويمشي من مكة الى المدينة ويراد به اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلا لا
يتخللها فصل يعتد به عرفا فانه كالا يكتب ونحوها واعرض عنه مسلما ذلك لكن لا يلزم
من عدم اشتراط البقاء فيما يتعذر عدم الاشتراط مطلقا وهو معنى قوله و
ايضا فانه يجب ان لا يكون كذلك اي يجب ان لا يكون المشتق مما لا يمكن بقاؤه
حتى يشترط فيه البقاء والا لم يشترط وهذا رجوع الى القول الثالث بتخصيص
الدعوى قال مسئلة لا يشتق اسم فاعل اقول لا يشتق اسم الفاعل للشيء
باعتبار فعل حاصل لغيره خلافا للمعتزلة فانهم جعلوا المتكلم لله تعالى باعتبار كلام
حصوله بل كلام لجسم هو خلقه فيه ويقولون لا معنى لكونه متكلما الا انه خلق الكلام
في الجسم لنا الاستقراء يفيد القطع بذلك قالوا ثبت قاتل وضارب لغير
من قام به الفعل لان القتل والضرب هو الاثر الحاصل في المفعول وهو المقتول
والمضروب الجواب لا نسلم انه الاثر بل هو التأثير وذلك الاثر الحاصل في المفعول وهو
قائم بفاعلهما قالوا قد اطلق الخالق على الله تعالى باعتبار الخلق وهو المخلوق اذ
لو كان غيره لكان هو التأثير فان قدم قدم العالم اذ لا يتصور تأثير ولا اثر وان
حدث احتاج الى تأثير آخر ولزم التسلسل الجواب اما اولا فانه غير

محل النزاع اذ محل النزاع فعل قائم بالغير وهذا ليس كذلك بل مجموع بعضه قائم
بنفسه وبعضه قائم بذلك البعض والمجموع بعد قيامه بنفسه لا بغيره واما ثانيا
فلان للقدرة تعلقا حادثا به يحدث ضرورة وهذا التعلق اذا نسب الى
العالم فهو صدوره عن الخالق والى القدرة فهو ايجادها اياه والى ذي القدرة
فهو خلقه فالخلق كون الذات تعلقت قدرته به وهذه النسبة قائمة بالخالق
وباعتبارها اشتق له فيصح ما ذكرنا من الدليل على وجوب القيام لانا
لا نعني به كونها صفة حقيقية بل سائر الاضافات قائمة بمحالها وكلاما ذكرتم من
الدليل على انه ليس امرا مغايرا للمخلوق فانه يدل على انه ليس امرا حقيقيا
مغايرا فكان الحمل على هذا واجبا جمعا للادلة قال مسئلة الاسود ونحوه
اقول الاسود ونحوه من المشتقات انما تدل على ذات ما مبهمة باعتبار
صفة معينة لا على خصوصية الذات من كونه جسما او غيره بدليل صحة
قولنا الاسود جسم فانه يفيد فائدة جديدة وليس مثل قولنا الجسم ذو
السواد جسم ولولا ذلك لما صح وكان نحو قولنا الانسان حيوان فانه لا يفيد
شيئا وان صح الحمل قال مسئلة لا تثبت اللغة اقول قد اختلف في جواز
اثبات اللغة بالقياس فجوزه القاضي ابو بكر وابن سريج وبعض
الفقهاء والاصح منعه ولا بد من تحرير محل النزاع اولا ليتوارد النفي والاثبات
على محل واحد فنقول ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب
او بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول انما الخلاف في تسمية مسكوت
عنه باسم الحاقا له بمعنى سمي به لاجل الاسم لمعنى تدور التسمية به معه وجودا
وعدما فيتعدى اليه ملزوم التسمية فانها قد جعلت اوجبت التسمية كتسمية
النبيذ خمرا الحاقا له بالعقار وهو التخمير للعقل المشترك بينهما الدائر معه التسمية

مما لم يوجد في ماء العنب لا يسمى خمرا بل عصيرا واذا وجد فيه يسمى به واذا زال
عنه لم يسم به بل خلا وكذلك تسميه النباش سارقا للاخذ بالخفية واللايط زانيا
للايلاج المحرم الا ان ثبت غيره في شيء من هذه الصور نقل او استقراء
فيخرج عن محل النزاع فلا يكون المثال مطابقا ولا يضر فان المثال يراد للتفهيم
لا للتحقيق لنا ان القياس في اللغة اثبات اللغة بالمحتمل وهو غير
جائز اما الاولى فلانه يحتمل التصريح بمنعه كما منع [illegible] باعتبار [illegible] بدل منهم
طرد كالادهم والابلق والقارورة والاجدل والاخيل وعدمنا ما الاخص
بعد السكوت عنهما يبقى على الاحتمال واما الثانية فلانه مع احتمال وضع اللفظ
للمعنى لا يصح الحكم بالوضع فانه تحكم باطل وايضا يجب الحكم بوضع اللفظ بغير قياس
اذا قام الاحتمال وهو باطل اتفاقا قالوا اولا دار الاسم مع المعنى وجودا
وعدما فدل على انه المعتبر لان الدوران يفيد ظن العلية اجيب بالمعارضة
على سبيل القلب بانه دار ايضا مع المحل لكونه ايضا ماء العنب وحال [illegible]
وطباء في القبل فدل على انه معتبر لما ذكرتم فالمعنى جزء العلة فلا يستلزم
قالوا ثانيا ثبت القياس شرعا فثبت لغة اذ المعنى الموصل للثبوت فيهما
واحد وهو الاشتراك في معنى يظن اعتباره بالدوران اجيب بالمنع
ان المعنى واحد اذ المعنى في الشرع بالحقيقة هو الاجماع على ثبوته او ذلك
مع الاجماع ولم يتحقق فيها فان قيل فلم اوجب الشافعي قطع النباش
وحد النبيذ قلنا ذلك لعله الثبوت تعميم السرقة والخمر بالنقل واما القياس
على السارق والخمر فيما ثبت شرعا في الحكم لا لانه يسمى سارقا وخمرا بالقياس
في اللغة قال مسئلة الحروف معنى اقول قد سمعت قول النحاة الحرف
لا يستقل بالمفهومية وعليه اشكال فاراد تفسير المراد اولا والاشارة الى

الاشكال

الاشكال ثانيا وحله ثالثا اما تقريره فهو ان معناه ان نحو من والى مشروط في
وضعها دلالتها على معناها الافرادي هو الابتداء والانتهاء ذكر متعلقهما من
دار او سوق او غيرهما مما يدخل عليه الحرف ومثله الابتداء والى الانتهاء
والاسم نحو الابتداء والانتهاء والفعل نحو ابتدا وانتهى غير مشروط فيه ذلك
واما الاشكال فهو ان نحو ذو والو واولات وقيد وقيس وقاب واي
وبعض وكل وفوق وتحت وخلف وامام وقدام ووراء مما لا يحصى كذلك
اذ لم يجوز الواضع استعمالها الا متعلقاتها فكان يجب كونها حروفا وانها
اسماء واما الحل فهو انها وان لم يتفق استعمالها الا متعلقاتها فلا يجب
كونها حروفا وانها اسماء واما كذلك لامر ما عرض فغير مشروط في وضعها
والدلالة ذلك لما علم ان ذو بمعنى صاحب ويفهم منه عند الافراد ذلك لكن
وضعه لغرض ما وهو التوصل به الى الوصف باسماء الاجناس في
نحو زيد ذو مال و [illegible] فوضعه ليتوصل به الى ذلك هو الذي اوجب
ذكر المضاف اليه لانه لو ذكر دونه لم يدل على معناه ثم لم يحصل الغرض
من وضعه والفرق بين عدم فهم المعنى وبين عدم ما يدعو الوضع مع
فهم المعنى ظاهر وكذلك فوق وضع لمكان له علو ويفهم منه عند الافراد
ذلك لكن وضعه ليتوصل به الى علو خاص اقتضى ذكر المضاف اليه
وكذلك بواقي الالفاظ قال في المنتهى واشكل منه نحو على وعن والكاف
في الاسمية اذ معناها اسماء وحروفا واحد والجواب انه يجب رده الى ذكر
وان لم يقو هذا التقرير فنه اجراء للتباين على ما علم من لغتهم فيهما ولا يخفى
ما في هذا الكلام من التمحل والتحكم وان كنت تريد حقيقة الحال في ذلك
فاعلم اولا مقدمة وهي ان اللفظ قد يوضع وضعا عاما لامور مخصوصة بر

صيغ المشتقات والمبهمات فانه لما قال صيغة فاعل من كل مصدر
لمن قام به حاصله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه علم منه حال نحو ضارب
ومضروب من غير التعرض لخصوصهما وكذلك اذا قال هذا الكل مشار اليه
مخصوص وانا لكل متكلم والذي لكل معين بجملة وليس وضع هذا كوضع رجل
فان الموضوع له فيه عام وهنا وضعت باعتبار المعنى العام لخصوصيات
التي تحته حتى اذا استعمل رجل في زيد لخصوصه كان مجازا واذا اريد به العام المطلق
له كان حقيقة بخلاف هذا وانا والذي فانه اذا اريد بها الخصوصيات
كانت حقايق ولا يراد بها العموم اصلا فلا يقال هذا والمراد احد مما يشار
اليه ولا انا ويراد به متكلم ما وادا قد عرفت ذلك فنقول الحرف ما وضع باعتبار
معنى عام وهو نوع من النسبة كالابتداء والانتهاء لكل ابتداء وانتهاء معين
بخصوصه والنسبة لا تتعين الا بالمنسوب اليه فالابتداء الذي هو للبصرة
يتعين بالبصرة والانتهاء الذي هو للكوفة يتعين بالكوفة فما لم يذكر متعلقه لا يتحصل
فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف لا في العقل ولا في الخارج وانما يتحصل
بالمنسوب اليه فيتعقل بتعقله بخلاف ما وضع للنوع نفسه كالابتداء و
الانتهاء وبخلاف ما وضع لذات ما باعتبار نسبة نحو ذو وفوق وعلى وعن
والكاف اذا اريد به علو وتجاوز وشبه مطلقا فهو كالابتداء والانتهاء قال
مسئلة الواو للجمع المطلق لا الترتيب اقول الواو العاطفة للجمع بين امرين
في ثبوت نحو ضرب زيد واكرم عمرا او في حكم نحو ضرب زيد وعمرو او في ذات
نحو ضرب واكرم زيد ولا يجب الاجتماع في الزمان وهو المعبر عنه بالمعية
ولا عدم الاجتماع وكونهما في زمانين مع تاخر ما وهو خلافه هي عليه وهو المعبر عنه
بالترتيب بل للجمع المشترك بينهما المحتمل في الوجود لهما من غير التعرض في الذكر

لشيء منهما ولا يلزم من عدم التعرض للمعية للترتيب وقيل انها للترتيب
فقوله لا الترتيب فقوله لا الترتيب تنبيه على الخلاف وقوله ولا معية
ليلا يتوهم انه ينفي الترتيب اشتراطا للمعية لنا النقل عن ائمة اللغة انها
كذلك نقل ابو علي الفارسي انه مجمع عليه وذكره سيبويه في بضعة عشر موضعا
من كتابه واستدل عليه بانها لو كانت للترتيب لزم محذورات منها ان
يتناقض قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة مع الاية الاخرى
وهي قوله حطة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة مع الاية الاخرى
وهي قوله قولوا حطة اذ القصة واحدة والتناقض وهي قوله في كلامه محال
ومنها انه لا يصح تقابل زيد وعمرو اذ لا يتصور في فعل يعتبر في مفهومه الاضافة
المقتضية للمعية ترتيب وانه صحيح بالاتفاق ومنها ان يكون قولنا جاء زيد
وعمرو بعده تكريرا لاستفادة البعدية من الواو وقولنا جاء زيد وعمرو
قبله تناقضا وهو مجيئه بعد للواو وقبل لقبله واللازم منتف بالاتفاق
الجواب غاية ما ذكرتم صحة اطلاقها من غير ارادة ترتيب ولا يلزم
كونه حقيقة فيه غايته ان يقال المجاز خلاف الاصل فنقول لكن يجب المصير
اليه اذا دل الدليل عليه وما سنذكره من انه للترتيب يدل عليه ولا يخفى
عليك ان هذه معارضة لا تنفي صحة الدليل نعم لو لم يسلم توقف دليلنا
للتعارض فوجب الترجيح وانه لا يتم كما سترى قالوا اولا قال الله
تعالى اركعوا واسجدوا وفهم منه ولعله مستفاد من غيره اذ لا يلزم من
موافقة الحكم للدليل كونه منه ولا من عدم دلالة عدم الدليل مطلقا قالوا
ثانيا لما نزل ان الصفا والمروة من شعائر الله قال عليه السلام ابدؤا بما
بدا الله به فصرح بوجوب الابتداء بما بدا الله به ويفهم منه ترتيب الوجوب

على ابتداء الله به ولولا انه للترتيب لما كان كذلك الطولب انه لنا لا علمنا فان
الترتيب مستفاد من قوله ابدؤا انما بدا الله به ولو كان الواو للترتيب
لفهموه من الآية فلم يشكوا فيه فلم يسالوا فلم يحتاجوا الى قوله ابدؤا فلما
سالوا علمنا انها ليست للترتيب الثاني لو ان خطب اعرابي عند رسول
الله فقال من اطاع الله ورسوله فقد رشد ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه
السلام بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله ولولا ان الواو
للترتيب لما كان بين العبارتين فرق فما كان للرد والتلقين معنى الطولب
لانسلم عدم الفرق لجواز الامر بالافراد بالذكر فيه تعظيم ليس في القران مثله فرده
عليه لترك التعظيم الذي كان يحصل بالافراد ولو افرد وندا عليه ان معصيتهما
لا ترتيب فيهما لان كلا امرين طاعة الاخر معصيته معصية لهما ولانها نطا بعا
في الاوامر طرا الثالث لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق
وطالق وقعت واحدة ولو قال انت طالق ثلثا وقعت الثلاثة لا بافادة
العبارة الاولى الترتيب فتبين بالطلقة الاولى فلا يبقى قابلا للثانية ولا ترتيب
في العبارة الثانية فتلحقها الثلاث دفعة ولولا ان الواو للترتيب لما كان بينهما
فرق الجواب منع وقوع الواحدة في العبارة الاولى بل يقع الثلاث وهو
الصحيح عن مالك عند المصنف فان قيل قال مالك والاظهر انها مثل
ثم و الاتفاق على انها للترتيب وانه لا يقع بها الا واحدة قلنا انما قال
ذلك في المدخول بها ولا يعني به ان الواو مثل ثم في المعنى بل في الحكم فيقع الثلاث
ولا ينوي في التاكيد بتنويه اي لا يوكل الى نيته اذا قال اردت به التاكيد
ارادة ان لا يقع الا واحدة لان التاكيد بغير الواو غالبا والواو ظ
في التعدد ومثله لا يعتبر فيه النية قال ابتداء الوضع ليس من اللفظ اقول

فرع

فرع من اقسام الموضوعات اللغوية مشروع في بيان ابتداء وضعها وقد
زعم عباد بن سليمان الضيمري واهل التكسير وبعض المعتزلة ان بين اللفظ
والمعنى مناسبة ذاتية والحق خلافه لنا انه يصح وضع كل لفظ لكل معنى حتى
للنقيض ما قد وضع له وحده فانه لو فرض ذلك لم يلزم منه محال لذاته بل
ذلك معلوم الوقوع كالقرء للحيض والطهر وهما نقيضان والجون للاسود
والابيض وهما ضدان ولو كان الدلالة لمناسبة ذاتية لما كان كذلك
وتقريره انا لو فرضنا وضع اللفظ الدال على الشيء لنقيضه او لضده دل
عليه دون هذا المدلول او لهما فعليهما وما بالذات لا يختلف ولا يتخلف
قالوا لو تساوت الالفاظ بالنسبة الى المعاني لم يختص الالفاظ بالمعاني
والا لزم الاختصاص بدون تخصيص او تخصيص بدون مخصص وكلاهما محال
الجواب نختار التخصيص ولا نسلم انه دون مخصص لان المخصص
لا ينحصر في المناسبة وارادة الواضع المختار تصلح مخصصا من غير
انضمام داعية اليها في الله كتخصيص الحدوث بوقته ومن الناس
كتخصيص الاعلام بالاشخاص واعلم ان المخالف لعله يدعي
ما يدعيه الاشتقاقيون من ملاحظة الواضع مناسبة ما بين اللفظ
ومدلوله في الوضع والا فبطلانه ضروري قال مسئلة قال الاشعري
اقول لما ثبت ان دلالة الالفاظ بالوضع فالواضع هو الله او الخلق او
بالتوزيع لم اما ان نجزم باحد الثلاثة او لا فهذه اربعة اقسام قال بكل
قسم منها قائل فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري ومتابعوه الواضع للغات
هو الله تعالى وعلمها بالوحي او بخلق اصوات تدل عليه واسماعها الواحد او
الجماعة او بخلق علم ضروري بها وقال البهشمية وهم اصحاب ابي هاشم

في عدم التنزل الجواب التوقيف الجواب عليها بعد الوضع واقدار الخلق على
وضعها في كون اختلاف الالسنة اية سواء فلا تدل كونها اية على ثبوت احدهما
دون الاخر احتج البهشمية بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه اى بلغتهم دل على سبق اللغات الارسال ولو كان بالتوقيف لا
يتصور الا بالارسال لسبق الارسال اللغات فيلزم الدور وقوله والا لدار
الدور اى فيصح ما قلنا والا لزم الدور الجواب انه تعالى علمها ادم كما دلت
عليه الاية وادم كان اول من علمها الانبياء فلا يلزم رسول اندفع ما ذكرتم من
الدور وقد احتج عن حجة البهشمية بمنع كون التوقيف بالارسال لجواز ان
يكون بخلق الاصوات او بخلق علم ضروري كما تقدم ورده المصنف بانه خلاف
المعتاد ولو لم يقطع بعدمه فلا اقل من مخالفته للظاهر لمخالفة حجة احتج الاستاذ
بانه ان لم يكن القدر المحتاج اليه في الاصطلاح بالتوقيف لزم الدور لتوقف
الاصطلاح على سبق معرفة ذلك القدر والمفروض انه يعرف بالاصطلاح
فيلزم توقفه على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته وهو الدور فقوله على
اصطلاح سابق تقرير لكون الدور دورا فقدم لا دور معه والمراد كون الاصطلاح
موصوفا بالسبق لا انه محتاج الى اصطلاح اخر قبل ذلك الاصطلاح والا لكان
اللازم هو التسلسل لا الدور الجواب منع توقفه على الاصطلاح بل يعرف بالترديد
والقرائن كالاطفال اى طريق معرفتها التواتر اقول قد يعرف من اللغات
واقسامها ابتداء وضعها فيرجح طريق معرفتها وهو النقل لان وضع لفظ
معين لمعنى معين من الممكنات والعقل لا يستقل بها والنقل يعلم انه متواتر
يفيد القطع او احاد يفيد الظن فاللغات قسمان قسم لا يقبل التشكيك كالارض
والسماء والحر والبرد مما يعلم وضعه لما يستعمل فيه قطعا وقسم يعلم كاللغات

وضعها البشر واحدا او جماعة ثم حصل التعريف بالاشارة والتكرار كما
في الاطفال يتعلمون اللغات بترديد الالفاظ مرة بعد اخرى مع قرينة
الاشارة وغيرها وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني القدر المحتاج
اليه في التعريف يحصل بالتوقيف من قبل الله وغيره محتمل للامرين وقال
القاضي ابو بكر الجميع ممكن عقلا وشيء من ادلة المذاهب لا يفيد القطع فالقطع
فوجب التوقف وهذا هو الصحيح ثم ان كان النزاع في الظهور لا في القطع
فالظاهر قول الاشعري لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها دل على تعليم الله
تعالى الاسماء لادم وهو ظاهر في انه الواضع دون البشر فكذلك الافعال والحروف
اذ لا قائل بالفصل ولان التكلم وهو الغرض منها يتعسر بدونهما ولانها اسماء في اللغة
والتخصيص اصطلاح طار والمخالف يتقصى عن هذا الاية تارة وبانها مقارنة
في التعليم وتارة في الاسماء اما في التعليم فذكر و اتاويل احدها ان المراد
به الالهام بان يضع نحو قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم وثانيها علمه ما
سبق وضعه من خلق اخر الجواب انه خلاف الظاهر اذ المتبادر
من تعلم الاسماء تعريف وضعها لمعانيها والاصل عدم وضع سابق واما
في الاسماء فقالوا المراد بها الحقائق بدليل قوله ثم عرضهم والضمير للاسماء اذ لم
يتقدم غيره والضمير المذكر لا يصلح للاسماء الا اذا اريد به المسميات
تغليب العقلاء الجواب ان التعليم للاسماء والضمير للمسميات وان لم يتقدم
لها ذكر في اللفظ للقرينة الدالة عليها ويدل على ان التعليم للاسماء قوله انبئوني
باسماء هؤلاء فلما انباهم باسمائهم ولولا ان التعليم للاسماء لما صح الالزام واستدل
بقوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم
والمراد اللغات بالاتفاق اذ لا كثر اختلاف في القصور وبدائع الصنع
بالالسنة

كاللغات الغريبة فالطريق فيها لا يقبل التشكيك على التواتر وفي خبر الآحاد
وفي عبارته اشارة الى دفع ما شكك به بعضهم فقال اكثر الالفاظ دوراناً
على الألسن كلفظ الله وقع فيه الخلاف استريانيّ ام عربيّ مشتق ام علم
او موضوع ولم فاطنبل بعنزه وانفاذ الرواة معدودون كالخليل والاصمعي
ولم يبلغوا عدد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم وايضاً فانهم اخذوا من سمع كلام
البلغاء والغلط عليهم جائز ووجه الدفع ان القدح في القسم الاول سفسطة
لا يستحق الجواب والثاني يكفي فيه الظن وما ذكروه لا يقدح فيه واعلم ان
النقل قد يحتاج في افادته العلم بالوضع الى ضم عقلي كما يروى ان الجمع المحلى باللام
يدخله الاستثناء وانه اخراج ما لولاه لوجب دخوله فيعلم انه للعموم وهذا الاخير
من القسمين ولا انفراد بالنقل ان يكون النقل مستقلا بالدلالة من غير مدخل
للعقل فيه او صدق الخبر لا بد منه وانه عقلي قال الاحكام لا لحكم العقل اقول
هذا الشروع في مبادئ هذا العلم من اللغات ومباحث مبادئه من الاحكام والكلام
في الحاكم ونفس الحكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه اما الحاكم فهو عندنا الشرع
دون العقل ولا نعني ان العقل لا حكم له في شيء اصلاً بل انه لا يحكم ان الفعل
حسن او قبيح في حكم الله تعالى وان الحسن والقبح انما يطلق لثلاثة امور اضافية
لا ذاتية الاول لموافقة الغرض ومخالفته وليس ذاتيا لاختلافه باختلاف
الاغراض الثاني ما امر الشارع بالثناء على فاعله او بالذم له وليس ذاتيا
اذ يختلف باختلاف الاحوال والازمان الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج و
ليس ذاتيا لما ذكرنا وافعال المباح وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير
وبالتفسير الثاني ليس حسنا ولا قبيحا وفعل الله بالاعتبار الاول والاوسط
حسن ولا قبح لتنزهه عن الغرض وهو بالاعتبار الاخير حسن اما

بالثالث

بالثالث مطلقاً واما بالثاني فبعد ورود الشرع لا قبله سواء فيه فعل قبل
الشرع وبعده وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمية الافعال حسنة وقبيحة
لذواتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب ومنها ما هو
نظري كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما لا يدرك الا بالشرع
كالعبادات فان حسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال لما لا
سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين ثم
اختلفوا فقال القدماء يحصل الحسن والقبح للفعل من غير صفة توجبه بل لذاته
وقال قوم يحصل بصفة توجبه فيهما وقال قوم يحصل بصفة توجبه في القبح فقط
والحسن يكفي فيه عدم موجبة القبح وقال الجبائية يحصل بصفة موجبة فيهما لكنها
ليست صفة حقيقية بل بوجوه واعتبارات تختلف كلطم اليتيم للتأديب او التعذيب
لنا لو كان الحسن والقبح ذاتيا لما اختلف بان يكون فعل واحد حسناً تارة و
قبيحاً اخرى واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو اختلف لزم انفكاك ما هو
ذاتي للشيء عنه وانه محال واما بطلان اللازم فان الكذب قبيح وقد يحسن
فانه يجب اذا كان فيه عصمة نبي عن ظالم او انقاذ بريء ممن يقصد سفك دمه وكذلك
القتل والضرب وغيرهما من الافعال مما يجب تارة ويحرم اخرى لنا ايضاً لو
كان ذاتيا لاجتمع النقيضان واللازم باطل بيان الملازمة انه اذا قال
لأكذبن غداً فهذا اخبار عن الصدق والكذب واما كان يجتمع النقيضان
اما الصدق فلانه عبارة عن وقوع متعلقه وهو الكذب في غد فيحسن فيصفان
بالحسن والقبح الذاتيين وانهما متناقضان واما الكذب فلانه عبارة عن عدم
اسناد متعلقه وهو ترك الكذب ويلزم المحال بعينه قال واستدل لو كان ذاتياً
واقول وبيان لاصحابنا استضعفها استدل لو كان ذاتياً لزم قيام

المعنى بالمعنى اى العرض بالعرض و اللازم باطل اما الاولى فلان حسن الفعل

مثلا امر زائد على مفهوم الفعل و الا لزم من تعقل الفعل تعقله و لا يلزم

اذ يعقل الفعل و لا يخطر بالبال حسنه ثم يلزم ان يكون امرا وجوديا

لان نقيضه لا حسن و هو سلب اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا

فلم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن وانه باطل بالضرورة و ايضا اذا لم يصدق

عليه انه ليس بحسن صدق عليه انه حسن اذ لا مخرج عن النفي و الاثبات

فلم يكن الحسن وصفا ثابتا اذ المعدوم لا يكون له صفة الا معدوما موصوفه و

كيف يكون صفة حقيقية و انتفاء الاضافة و لا ذات له و اذا ثبت ان نقيضه سلب

كان هو وجودا و الا ارتفع النقيضان فقد ثبت انه زائد وجودي فهو معنى لان

ذلك هو معنى المعنى ثم نقول الفعل قد وصف به حيث يقال الفعل حسن فيلزم

قيام الحسن بالفعل لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى يقوم بغيره و الفعل

ايضا معنى و هو ظاهر فيلزم قيام المعنى بالمعنى و اما الثانية فلانه يلزم اثبات

الحكم لمحل الفعل لان الحاصل فيهما تبعا بالجوهر او تبعا لحيث المعنى

الجوهر تعالى و حقيقة القيام هو التبعية في التحيز و تحقيقه في الكلام قوله

مسلم قيامه به اى قيام الحسن بالفعل او قيام المعنى بالمعنى و اعترض عليه

بوجهين احدهما النقض باجراء الدليل في الممكن الثابت للفعل فيلزم ان

لا يكون الامكان و انه لا يكون الفعل في نفسه ممكنا ثانيهما ان الاستدلال

بصورة النفي و كونه سلبا على وجود المنفي مزور اذ ليس كل منفي وجودا موجودا

بل قد يكون ثبوتا كاللاامتناع فان المنفي فيه ثبوت الامتناع لعدمه فمعناه

كون الشيء لا ما ليس امتناعا و الثبوت للغير اعم من الوجود له فان العدم

قد يثبت للمعدوم و يحمل عليه بهو المصنع معدوم و ايضا قد يكون المنفي منقسما الى الوجود

كما لا معلوم فان المعلوم يشمل الموجود و الموجود المعدوم و اذا جاز كونه ثبوتا من

او منقسما فعلى التقديرين لا يلزم من كون النفي سلبا وجود المنفي كما في المثالين

و اذا ثبت ذلك فلا يلزم كون المنفي وجوديا الا اذا ثبت ان السلب ليس

من احد القسمين بل هو سلب الوجود و فيه توقف الشيء على نفسه و استدل

بان فعل العبد غير مختار اى ما اختيار بل فعل بغير اختيار فلا يكون حسنا و لا

قبيحا عقلا اجماعا اما عندكم فلان الحسن و القبح قسمان من فعل المكلف عندكم

العلم بحاله و اما عندنا فظاهر و انما قلنا انه غير مختار لانه ان كان لازم الصدور

عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه غير مختار بل اضطراري و ان كان جائزا

وجوده و عدمه فان افتقر الى مرجح مع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان

لازما فاضطراري و الا احتاج الى مرجح آخر و لزم التسلسل و ان لم يفتقر

الى مرجح بل يصدر عنه تارة و لا يصدر اخرى مع تساوي الحالتين من غير تجدد

امر من الفاعل فهو اتفاقي الاعتراض عليه من وجوه الاول انا نفرق

ضرورة بين الافعال الضرورية و الاختيارية كالسقوط و الصعود و حركتي

الاختيار و الرعشة فيكون استدلالا في مقابلة الضرورة فيكون باطلا

الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى فيلزم ان لا يكون مختارا و ايه كعو الثالث

يلزم ان لا يوصف الفعل بحسن و لا قبح شرعا اذ لا تكليف بغير المختار عندكم

و ان يجوز نفوه الدافع و هو التحقيق و البواقي الزامية اما الجبار انه يحتاج الى

مرجح و هو الاختيار و سواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ

لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار و قد يجاب عن الاول بان الفرق

وجود القدرة لا تاثيرها و عن الثاني بان تعلق ارادته قديم فلا يحتاج الى

مرجح متجدد و عن الثالث ان وجود الاختيار كاف في الشرع عندكم لولا

والاستقلال بالفعل يقبح التكليف عقلا وعن الرابع انه اذا كان حاصل الفعل
عائدا من الله تعالى بطل استقلال العبد به ولئن افتقر توافق في الكلام قال
وعلى الجبائية لو حسن لجواز الاختلاف الادلة المذكورة لا تنهض على
الجبائية لانه اذا كان لوجوه واعتبارات اندفع الاول لجواز الاختلاف
والثاني لجواز كونه اضافيا والثالث لانه قد لا يكون صفة للدافع لان اللازم
والاضافي قد يكون له جهات واعتبارات فاحتج بما اسقط عليهم وعلى غيرهم
وهو من العقل والنقل اما من العقل فوجهان احدهما انه لو كان حسن الفعل
وقبحه لامر غير الطلب حاصلا في الفعل لم يكن تعلق الطلب لذاته واللازم
باطل اما الملازمة فلتوقف تعلقه حينئذ على امر زايد وما هو للشيء بالذات لا يتوقف
على امر زايد واما بطلان اللازم فلانا نعلم بضرورة العقل ان الطلب
صفة ذاتية اضافية يستلزم مطلوبا عقلا ولا يعقل حقيقته الا متعلقا
بمطلوب بانهما انه لو حسن الفعل وقبح لذاته او لصفة لم يكن الباري مختارا
في الحكم واللازم باطل بالاجماع بيان اللزوم ان الافعال تكون حينئذ متصفة ويترتب
نفعها بالنسبة الى الاحكام فاذا وجد الحسن في الفعل فيما احد الحكمين راجحا فالحكم
بالمرجوح على خلاف المعقول فيكون قبيحا فلا يجوز عليه فيكون الحكم بالراجح متعينا
فيلغيه وانه ينفي الاختيار ويوثق ان امتناع الفعل لقيام صارف
القبح لا ينفي الاختيار واما من السمع فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا ولو كان للاحكام متدركا العقل لزم خلافه وتركه حتى العذاب به
فعل القبح لتحقق الوجوب والحرم وجاء تسليم بان التعذيب عدم لتعلق العفو
قوله لا يستلزم عدمه خلافه بحتمل ان يراد به استلزام حكم العقل خلاف هنعقد
الا انه الاقرب حمله على ان مذهبهم في عدم جواز العفو يستلزم التعذيب على القبح

بترك الواجبات العقلية اشارة الى انه الداعي وانه لا يسع ان يقال
بالوجوب العقلي مع نفي التعذيب قبل البعثة قال قالوا حسن الصدق
النافع اقول للمعتزلة في اثبات حكم العقل وجوه قالوا اولا حسن
الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران معلوم بالضرورة
من غير النظر الى شرع او عرف او غيرهما من عادة او مصلحة او مفسدة
ونحوها ولذلك اتفق عليه العقلاء من غير اختلاف مع اختلاف شرعهم
وعرفهم وغرضهم وعاداتهم وقال بعض لا يتشرع فدل على انه ذاتي
الجواب منع كونه معلوما بالضرورة بلا ملاحظة ما ذكر من حكم الشرع او
العرف او غيرهما او منع الضرورة في الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه
بلا ملاحظة ما ذكر من التقييدات الثلاث قالوا ثانيا اذا استوى الصدق
والكذب في جميع المقاصد مع قطع النظر عن كل مقصد تحصل
مرجحا للصدق آثر العقل الصدق ولولا انه ذاتي ضروري لما كان
كذلك الجواب ان يقال لا استواء في نفس الامر لان لكل واحد
منهما لوازم فاذا تقدير وبهما تقدير مستحيل فيمتنع ايثار الصدق على
ذلك التقدير وان كان مما لا يؤثر في الواقع واما استبعاد ذلك فانه لا يلزم
من فرض التساوي وقوعه وانما يتبادر الذهن الى الجزم بايثار الصدق
مع التقدير فيغلط ويظن انه جزم بايثاره عند وقوع المقدر والفرق
بينهما خفي ولو سلم وتكرر الشاهد اي في حقنا فلا يلزم في الغايب
اي في حق الله تعالى لتعذر القياس فيه فانا نقطع بان الله تعالى لا يمنع منه
تمكين العبد من المعصية وانه مع ذلك قبيح اذ نجزم على السيد بتمكين عبيده من
المعاصي اجماعا قالوا ثالثا لو كان شرعا لزم افحام الرسل فلا تعتبر

البعثة وبطلانه ظاهر بيانه انه اذا قال الرسول انظر في معجزتي كي تعلم
صدقي فله ان يقول لا انظر فيها حتى يجب علي النظر وانه لا يجب حتى انظر
او يقول لا يجب علي حتى يثبت الشرع ولا يثبت الشرع حتى انظر وانا لا انظر
ويكون هذا القول حقا ولا سبيل للرسول الى الشرع ولا يتجه دفعه وهو
حجة عليه وهو معنى الافحام الجواب اما اولا فبانه مشترك الالزام لانه وان
وجب عندهم بالعقل فليس ضروريا لتوقفه على افادة النظر للعلم مطلقا
وفي الالهيات خاصة وعلى ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان
ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والكل مما لا يثبت الا بالنظر الدقيق واذا
كان وجوبه نظريا فللمكلف ان يقول ما تقدم بعينه وهو انه لا يجب ما لم انظر ولا انظر
ما لم يجب اولا يجب ما لم يحكم العقل بوجوبه ولا يحكم ما لم يجب واما ثانيا فبالحل وهو ان
قوله لا انظر حتى يجب غير صحيح لان النظر لا يتوقف على وجوب النظر وهو ظاهر
وقد يقال فلا يكون الزام النظر وهو معنى الافحام ولو سلم ان النظر يتوقف على
وجوبه فقوله لا يجب حتى انظر او حتى يثبت الشرع غير صحيح فان الوجوب عندنا
ثابت بالشرع نظر او لم ينظر ثبت الشرع او لم يثبت لان تحقق الوجوب
لا يتوقف على العلم به والا لزم الدور ويلزم تكليف الغافل في شيء فانه يعم
التكليف وان لم يصدقه قالوا ثانيا لو كان ذلك اي لو لم يكن الحسن شرعيا
للزم محالان احدهما في فعل الله تعالى وهو انه لا يقبح منه شيء فلا يمتنع عليه شيء
فيلزم جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه سد باب اثبات النبوة وان
يمتنع الحكم بقبح نسبة الكذب اليه قبل السمع ويلزم ان لا نجزم بصدقه اصلا لانه
محال الا انه لا اثباته بالسمع لان حجية السمع فرع صدقه تعالى اذ لو جاز كذبه لم يكن تصديقه
للنبي والا على صدقه فينسد باب اثبات النبوة ويرتفع الثقة عن كلامه تعالى

في فعل العبد وهو ان لا يقبح التثليث ونسبة الزوجة والولد والكفو اليه
تعالى وانواع الكفر من العالم بحاله قبل السمع وبطلانه ضروري الجواب
عن الاول لا نسلم امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب والكذب
على الله تعالى امتناعا عقليا وان كنا نجزم بعدمه لانهما من الممكنات وقدرته
شاملة ولو سلم امتناعه فلا نسلم ان انتفاء القبح العقلي يستلزم انتفاءه
لجواز ان يمتنع لمدرك اخر ولا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء العلم
بالمدلول وعن الثاني انه لو اريد بقبح التثليث التحريم الشرعي وهو المنع
عنه من قبل الله الذي هو المتنازع فيه التزمنا عدم قبحه وان اريد
به معنى اخر فلا يضرنا لانه اثبات لغير المتنازع فيه قال مسلمان
على التنزل اقول اذا بطل حكم العقل فلا يجب شكر عقلا ولا يكون قبل
الشرع حكم لكن اصحابنا تنزلوا عن ذلك الاصل وبتقدير تسليم حكم
العقل ابطلوا ما تبين المعتزلة فاقتدى بهم المصنف الاولى شكر المنعم
ليس بواجب عقلا فلا اثم بتركه عقلا على من لم تبلغه دعوة النبوة
خلافا للمعتزلة لنا لو وجب لوجب لفائدة واللازم باطل اما الاولى فلانه لولا
الفائدة لكان عبثا وهو قبيح فلا يجب عقلا او كان ايجابه عبثا وهو قبيح
فلا يجوز على الله تعالى واما الثانية فلان الفائدة اما لله واما للعبد والعبد
اما في الدنيا واما في الاخرة والثلاث منتفية اما لله فلتعاليه عن الفائدة
واما للعبد في الدنيا فلان منه فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية وانه
مشقة وتعب ناجز ولا حظ للنفس فيه وما هو كذلك لا يكون له فائدة دنيوية
واما للعبد في الاخرة فلان امور الاخرة من الغيب الذي لا مجال للعقل فيه
والذي ذهب اليه المعتزلة من هذه الاقسام وانفصلوا به عن هذا الالزام

وهو ان الفايدة للعبد في الدنيا وهو الامن من احتمال العقاب لتركه وذلك

الاحتمال لازم الخطور على بال كل عاقل فانه اذا نشأ ورأى ما عليه من النعم

الجسام التي لا تحصى حيننا فحينا علم انه لا يمتنع كون المنعم بها قد الزمه الشكر

فلو لم يشكره لعاقبه وقولهم هذا اعتراض وذلك لانا نمنع لزوم خطوره بل معلوم

عدمه في اكثر الناس ولو سلم فخوف العقاب على الشكر معارض بخوف العقاب

على فعل الشكر اما لانه تصرف في ملك الغير بدون اذن المالك فان ما يتصرف

فيه العبد من نفسه وغيرها ملك الله تعالى واما لانه كالاستهزاء وما مثله الا

كمثل فقير حضر مائدة ملك عظيم يملك البلاد شرقا وغربا ويعم العباد وهبا ونهبا

فتصدق عليه بلقمة خبز فطفق يذكرها في المجامع ويشكره عليها بتحريك انملته داعيا

لاجلها فانه يعد استهزاء منه بالملك وكذا ههنا بل النعمة بالنسبة الى الملك وما

لملكه اكثر مما انعم الله تعالى على العبد بالنسبة الى الله تعالى وشكر العبد بفعله

اقل قدرا في جنب الله من شكر الفقير للملك بتحريك اصبعه **قال** الناس

لا حكم فيما لا يقضي العقل **اقول** هذه هي المسألة الثانية من مسلكي التنزل

وهو انه لا حكم لافعال العقلاء قبل الشرع وقد قسم المعتزلة الافعال الاختيارية

الى ما يقضي العقل فيها بحسن او قبح ولهم فيها ثلاثة مذاهب الحظر والاباحة

والوقف عنهما او الى غيرهما وهو ينقسم عندهم الى الاقسام الخمسة المشهورة

من واجب ومندوب ومحظور ومكروه ومباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على

مفسدة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل عليها اصلا فمباح

اما الحاظر فيقول لانه لو كانت محظورة وفرضنا ضدين لا ثالث لهما كالحركة

والسكون لزم التكليف بالمحال فان الاستاذ من ملك بحر الاينز في النصف

بغاية الجود واحب مملوكه قطرة منه من تلك البحر فكيف يدرك العقل حرمتها

والتقريب

واضح قالوا التصرف في ملك الغير بغير اذنه محرم الجواب حرمة التصرف

في ملك الغير عقلا ممنوع فانها مبتنية على السمع ولولا ورود السمع بها لما علم ولو

سلم انها عقلية فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه ولذلك لا يقبح النظر

في مرآة الغير والاستظلال بجداره والاصطلاء بناره والمالك فيما نحن

فيه منزه عن الضرر ولو سلم فمعارض بما في المنع من الضرر الناجز ودفعه

عن النفس واجب عقلا وليس محله لدفع ضرر الخوف اولى من العكس

واما المبيح فيقول له ان اردت انه لا حكم بحرج في الفعل والترك فمسلم وان

اردت خطاب الشارع بذلك فلا شرع وان اردت حكم العقل فالمفروض

انه مما لا حكم للعقل فيه بحسن او قبح في حكم الشارع فان ذلك يقتضي عدم حكم

العقل بحسنه او قبحه وقد فرضته كذلك فيلزم التناقض ومنع آخر

في التحريم قالوا خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحته له تحصيلا للمقصود

خلقهما والا كان عبثا خاليا عن الحكمة وانه نقص الجواب المعارضة بانه

ملك الغير فيحرم التصرف والحل بانه ربما خلقها ليشتهيه فيصبر عنه

فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث واما الواقف فيقول له

ان اردت انك توقفت عن الحكم لتوقفه على السمع فمسلم وان اردت به

انك توقفت لتعارض الادلة ففاسد لانا بينا بطلانها فلا تعارض وقد

يقال من قبل الحاظر لا نسلم ان التصديق بلا واسطة مما لا حكم للعقل فيه

لانه يحكم باباحة آحادها قطعا ومن مثل المنع الغرض ان لا حكم فيه بخصوصه

اذ لا يدرك صفة محسنة او مقبحة ولا تنافي ذلك الحكم العام بالاباحة ومن قبل

الواقف اريد ان ثم حكما بالحكماء في نفسه فالبعض مباح والبعض محظور

ولا ادري انهما هو في الفعل المعين وهو عذر ما اردت فيه من لا اعرف **قال**

الحكم قيل خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فورد مثل والله خلقكم وما تعملون **اقول** قد بيّن الحاكم وانه هو الشرع فشرع في الحاكم الحكم وقد لزم مما بين ان الحكم انما هو الحكم الشرعي فاخذ يتكلم في حده واقسامه ومسائل تتعلق باقسامه وهذا احد ما قيل هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام وباضافته الى الله تعالى خرج خطاب من سواه اذ لا حكم الا لله والرسول والسيد انما وجب طاعتهما بايجاب الله اياها وقوله المتعلق بافعال المكلفين خرج ليس كذلك ولو قال بفعل المكلف لكان احسن ليتناول ما لا يعم من احكامه كخواص النبي عليه السلام هكذا قيل فورد عليه مثل قوله والله خلقكم وما تعملون فانه داخل في الحد وليس بحكم فبطل طرده فزيد عليه قيد يخصصه ويخرج عنه ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء والتخيير فقالوا المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير ليندفع النقض فان قوله والله خلقكم وما تعملون ليس فيه اقتضاء ولا تخيير وانما هو اخبار بحال فورد عليه كون الشيء دليلا وسببا او شرطا من احكام اقتضاء ولا تخيير وانما هو اخبار بحال فورد عليه كون الشيء دليلا وسببا لا اقتضاء فيها ولا تخيير فانها تخرج من الحد مع انها من افراد المحدود فبطل عكسه فزيد عليه ما يتممه فيدخل فيه ما خرج عنه من افراد المحدود وهو قولهم او الوضع فقالوا بالاقتضاء او التخيير او الوضع فان الاحكام التي ورد بها النقض كلها من وضع الشارع ونصبه وجعله وعند ذلك استقام الحد لاطراده وانعكاسه ومنهم من لم يزد هذا القيد وادعى ان هذه الاحكام لا ترد نقضا فتارة يمنع خروجها عن الحد وتارة يمنع كونها من

الحدود اما الاول فقيل انها لا تخرج لان خطاب الوضع يرجع الى الاقتضاء او التخيير اذ معنى جعل الشيء دليلا اقتضاء العمل به وجعل الدلوك سببا لوجوب الصلاة هو وجوب الصلاة عند الدلوك وجعل الطهارة شرطا لصحة البيع جواز الانتفاع بالمبيع عندها وحرمته دونها وعلى هذا فقس والحاصل ان المراد بالاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني واما الثاني فقيل انه ليس بحكم وبحث لا نسلم ان هذه الامور احكاما وان سميناها عنها به فلا مشاحة في الاصطلاح واعلم ان الحد الاول للغزالي ويمكن الذب عنه بان الالفاظ المستعملة في الحدود يعتبر فيها الحيثية وان لم يصرح بها فصار المعنى المتعلق بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون وقوله والله خلقكم وما تعملون لم يتعلق به من حيث هو فعل مكلف ولا كذلك عم المكلف وغيره قوله وقيل الحكم قال الآمدي الحكم خطاب الشارع بفائدة شرعية فخرج بغيرها كالاخبار بالمحسوسات والمعقولات قال في المنتهى انه فرأى الفائدة الشرعية متعلق الحكم مذكور ولو سلم فلا دلالة عليه اي في اللفظ او اورد على طرده الاخبار عما لا تحصى من المغيبات فزيد تختص به اي لا تحصل الا بالاطلاع عليه ولا دور لان حصول الشيء غير تصوره وهذا حكم كلي انشائي اذ ليس له خارج واعلم ان لو ان يعتبرها تحصيل ما حصولها بالشرع دون ما هو حاصل قبل الشرع نعم الا ان يعلم بالشرع ولا يكون كما قال وهو مطرد منعكس لا غبار عليه واما قوله تختص به الى آخره فاعلم ان الخبر كما يستعمل له لفظ ومعنى يدل اللفظ عليه ثابت في النفس ومتعلق لذلك المعنى يشعر بوقوعه في الخارج فان كان واقعا فصادق والا فكاذب وحينئذ يمكن ان يعلم وقوع متعلقه بطريق غير ذلك الخبر واما الانشاء نحو قم فلا بد

على ان لنفسه متعلقا واقعا فلا خارج له عن النفس يراد اعلامه لما لا ادرى
به اعلام النفس وهو الطلب مثلا وذلك مما لا يعلم الا باللفظ الدال عليه توقيفا
عليه واذا عرفت هذا فمثل قوله تعالى كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج
البيت مما يصلح للانشاء والاخبار عن ايجاب سابق متوقف على تكوينه كما
وعدمه **قال** فان كان طلبا **اقول** هذا اول تقسيم للحكم والحكم اما طلب او غير
طلب اما الطلب فانما يكون لفعل لانه المقدور دون عدم الفعل سيان والفعل
اما كف او غير كف وعلى التقديرين لا بد ان ينتهض الاتيان به سببا للثواب
لانه طاعة واما تركه في جميع وقته فعله ينتهض سببا للعقاب وفعل لا ينتهض
فهنا اربعة اقسام **فان** كان طلبا لفعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب
فوجوب وان لم ينتهض فعله خاصة سببا للثواب فندب **وان** كان طلبا
للكف عن فعل ينتهض ذلك الفعل سببا للعقاب فتحريم وان لم ينتهض الكف
خاصة سببا للثواب فكراهة **واما** غير الطلب فان كان تخييرا بين الفعل
والكف عنه فاباحة **والا** فوضعي وههنا نكتة وهي ان الحكم كما علمت نفس خطاب
الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان
القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى
ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات
مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة
والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما فعل المصنف
وقد نبه المصنف على ما قلنا احدهما ان ما ذكرنا بناء على ان الطلب دائما
لفعل فمن النهي الكف وفي غيره غيره واما من يرى ان الترك نفي الفعل
وهو ان لا يفعل فيطرح في الوجوب قوله غير كف لانه كان الاخراج التحريم

معناه انه طلب فعل لكنه كف وعن التحريم ان كان طلبا لنفي فعل
الثاني ان الواجب اذا كان وقته موسعا فيعلم انه لا ينتهض تركه سببا
للعقاب الا اذا تركه في جميع الوقت فنبه عليه بقوله في جميع وقته لئلا يتوهم
انه ما لم يترك ولا عقاب فلا يكون سببا له على انه لو لم يذكره لم يخل لان انتهاض
تركه سببا في الحال لا يوجب انتهاضه دائما لم ذكر ان في تتمة الكلام في الازل
خطابا حالا وهو مبني على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه
يفهم كان خطابا وان قلنا انه الكلام الذي افهم لم يكن خطابا وبنى عليه ان
الكلام حكم في الازل او تصير حكما فيما لا يزال فان قلت ما معنى سببه للعقاب
للعقاب وانتم لا توجبون العقاب به كما تقول المعتزلة قلت معناه انه لو
عوقب به فعقابه انما عوقب لكذا لكذا انه العقل ولم يستبعد في مجاري
العادات واعلم بعد هذا الكلام انه يرد عليه وجوب الكف في قوله كف
نفسك فعلى حد الوجوب عكسا وعلى حد التحريم طردا اوانجيبوا انه الخطاب
للكف تحريم للفعل فلا بد من اعتبار الاضافة فيهما بان يقال الطلب ان تعين
من حيث يتعلق بفعل او من حيث يتعلق بالكف عنه الى اخره ولو حمل عليه
كلامه فلا يبقى قوله غير كف محتاجا اليه **قال** الوجوب الثبوت والسقوط
اقول الوجوب في اللغة الثبوت قال عليه السلام اذا وجب المريض فلا تبكين
عليه باكية وايضا السقوط قال تعالى وجبت الشمس منه وحيث جنوبها وفي الاصطلاح
ما تقدم وهو خطاب بطلب فعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا
للعقاب والواجب هو الفعل المتعلق للوجوب اي فعل غير كف يتعلق
خطاب بطلب بحيث ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب ومنه يعلم حد
الاقسام الاخر وحد متعلقاتها وقيل الواجب ما يعاقب تاركه وهو مردود

لجواز العفو فيصدق عليه الواجب المعفو عن تركه وقيل ما أوعد بالعقاب
على تركه ليندفع ذلك ورد بأنه غير مندفع لأن إيعاد الله صدق فيستلزم العقاب
على الترك ويعود ما قلنا وقيل ما يخاف العقاب على تركه وهو مردود
بما يشك في وجوبه ولا يكون واجبا في نفسه فإنه يخاف العقاب على تركه فليس
بطرده وقال القاضي أبو بكر ما يذم شرعا تاركه بوجه ما لتدخل فيه الواجبات
ما لا يذم لو ترك دون وجه وهو الموسع فإنه يذم تاركه إذا تركه في جميع وقته ولو تركه
في بعض الوقت وفعله في بعض لا يذم وكذا فرض الكفاية فإنه يذم تاركه إذا
لم يقم به غيره في ظنه وكذا المخير إذا فعل كل واحد واجب فإنه يذم تاركه بأي
وجه فرض وذلك لم يذكره كغيره وبهذا القيد حافظ على عكسه فلم يخرج
عن الحد ما هو من المحدود أعني الموسع والكفاية لكنه أخل بطرده فدخل فيه
ما ليس من المحدود وهو صلاة النائم والناسي والمسافر فإنه يذم تاركه بتقدير
انتفاء العذر فإن قال القاضي لا نسلم أن صلاة غيره واجبة بل واجبة وسقط
الوجوب عنها بالعذر قلنا وكذلك في الكفاية يقال يذم تاركه شرعا أي يجب
الذم لكنه يسقط وجوب الذم بفعل البعض الآخر وإذا اعتددت بالوجوب
الساقط في الفعل فلم لا تعتد بالوجوب الساقط في الذم فلا يكون إلى قوله
بوجه ما حاجة كذلك الموسع وللقاضي أن يقول ترك أحد بالكفاية متردد بين
أن يترك غيره فيذم وأن لا يترك فلا يذم وهذا الترك حال تركه يتعلق وقد يتغير
قد يتغير بخارج بخلاف ترك النائم فإن عدم اللوم تقديري ولا يبقى في هذا الترك
بحال والمتغايران إذا أريد أحدهما لم يرد الآخر نقضا عليه وإذا عرفت معنى
الواجب فمرادف الفرض وهما مترادفان عند الجمهور وقالت الحنفية يفترقان
بالظن والقطع فما ذكره إن كان ثبت بقطعي ففرض كقراءة القرآن في الصلاة الثابت

بقوله فاقرؤوا ما تيسر من القرآن وإن ثبت بظني فهو الواجب كتعيين الفاتحة
الثابت بقوله لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وهو آحاد ونفي الفضيلة محتمل والنزاع
لفظي قال الأداء ما فعل في وقته أقول نعم أحد الحكم وهو أن الفعل قد يوصف
بكونه أداء وقضاء وإعادة فالأداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا أولا فخرج ما لم
يقدر له وقت كالنوافل أو قدر لا شرعا كالزكاة يعينها الإمام شهرا وما وقع
في وقته المقدر شرعا ولكن غير الوقت الذي قدر له أولا كالصلاة الظهر فإن وقتها
الأول هو الظهر والثاني إذا ذكرها بعد النسيان فإذا أوقعها في الثاني لم يكن
أداء وليس قوله أولا متعلقا بقوله فعل فيكون معناه فعل أولا ليخرج الإعادة لأن
الإعادة قسم من الأداء في مصطلح القوم وإن وقع في عبارات بعض المتأخرين
خلافه أيضا والقضاء ما فعل بعد وقت الأداء وهو المقدر له شرعا أولا استدراكا
لما سبق له وجوب مطلقا فخرج ما فعل في وقت الأداء وإعادة المؤداة خارج
وقتها وما لم يسبق له وجوب كالنوافل وقيد الوجوب بقوله مطلقا تنبيها على
أنه لا اشتراط الوجوب عليه لا فرق بين تأخيره من وقت الأداء سهوا
أو عمدا مع التمكن من فعله أولا أو مع عدم التمكن لمانع من الوجوب شرعا كالحيض
أو عقلا كالنوم وقيل هو ما فعل بعد وقت الأداء استدراكا لما سبق له وجوب
على المستدرك والفرق بين التعريفين أن فعل النائم والحائض قضاء على الأول
إذ سبق له وجوب في الجملة وليس بقضاء على الثاني إذ لم يجب على المستدرك
لقيام المانع الأخير قول فإن بعضهم قال بوجوب الصوم عليهما نظرا إلى عموم قوله
فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهو ضعيف لأن جواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب
قطعا والإعادة ما فعل في وقت الأداء ثانيا لخلل وقيل لعذر فالمنفرد إذا صلى
ثانيا مع الجماعة كانت إعادة على الثاني لأن طلب الفضيلة عذر دون الأول

ادعلم لكن فيها خلل والحاصل ان الفعل لا تقدم على وقته فان فعل فيه فاداء او بعده
فان وجد سبب وجوبه فقضاء والا فعبث وان سبق الاداء الاعادة لخلل او عذر قال
مسئلة الواجب على الكفاية على الجميع اقول هذه مسائل تتعلق بالواجب منها اولها
وهو ان الواجب على الكفاية نحو الجهاد مما يحصل الغرض منه بفعل البعض وحكمه انه
يجب على الجميع لما سقط الحولب هذا استبعاد ولا مانع من سقوط الواجب على
الجميع بفعل البعض اذا حصل به الغرض كما يسقط ما في ذمة زيد باداء عمرو
عنه والاختلاف في طرق الاسقاط لا يوجب الاختلاف في الحقيقة كالقتل
للردة والقصاص فان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني قالوا اثما لكان امرا
بواحد مبهم اتفاقا لجواز امر بعض منهم فان الذي يفعله مانعا هو الامام وقد علم
القادرون الجواب الفرق بان اثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف الاثم بواحد
غير معين قالوا انا قال تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وهو نص في
الوجوب على طائفة غير معين من الفرقة الجواب ان الظاهر مأول بالدليل
فيحمل على الوجوب على الجميع قبل اول هذا بان فعل الطائفة من الفرقة مسقط
للوجوب عن الجميع قال مسئلة الامر بواحد من اشياء كخصال الكفارة اقول
هذه ثانية مسائل الوجوب الامر بواحد مبهم من امور معينة كخصال الكفارة
مستقيم وتعرف بالواجب المخير وقال بعض المعتزلة الواجب الجميع
ويسقط بواحد وقال بعضهم الواجب واحد معين لا يختلف لكنه يسقط
به وبالاخر لنا القطع بالجواز لانه لو قال اوجبت عليك احد هذه الامور
واي فعلت فقد اتيت بالواجب وان تركت الجميع تأثم لترك احدها من
حيث هو احدها لم يلزم منه محال ثم النص دل عليه كما في الكفارة وفيه
كما عليه ولنا ايضا اجماع الامة على وجوب تزويج احد الكفوين الخاطبين بالتخيير

وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة في الكفارة بالتخيير
فلو كان التخيير يقتضي وجوب الجميع لوجب تزويج الجميع واعتاق جميع
الرقبات وهو خلاف الاجماع ولو كان التخيير معينا لخصوص احدهما
لامتنع التخيير لان التعيين يوجب ان لا يجزى لو اتى بالاخر والتخيير يوجب
ان يجزى وهما لا يجتمعان واذا بطل القسمان لم يبق الا ان يوجب احدها لا
بعينه وهو المطلوب للمعتزلة في نفي التخيير وجوه الاول قالوا اولا غير المعين
مجهول وكل مجهول لا يكلف به اذ علم المكلف والمكلف به في التكليف شرط
وايضا فان غير المعين يستحيل وقوعه لان كل ما يقع فهو معين وما يستحيل
وقوعه لا يكلف به مع انه لا خلاف بان التخيير تكليف بالمحال الجواب لا نسلم
ان غير المعين مجهول او مستحيل وقوعه انما ذلك في غير المعين من كل وجه واما
في المعين من وجه دون وجه فلا فان قلت ندعي ان غير المعين من
وجه مجهول من ذلك الوجه وممتنع وقوعه من ذلك الوجه وهذا من حيث
هو واجب غير معين قلنا انه معين من حيث هو واجب وهو مفهوم الواحد
من الثلاثة الحاصل في ضمن كل واحد منها مع عدم خصوصية شيء من الثلاثة
وتعيينه فاطلاق غير المعين عليه صح لذلك الا انه لا تعيين له الا في الذهن
او كلف بايقاعه غير معين في الخارج قالوا ثانيا لو كان الواجب واحدا لا بعينه
من حيث هو احدهما مبهما لكان المخير فيه اي الجائز تركه واحدا لا بعينه من حيث
هو احدهما مبهما فالواجب والمخير فيه ان تعدد لزم التخيير بين واجب
وغير واجب وهو يرفع حقيقة الوجوب كما تقول صل او كل الخبز وان
اتحد لزم اجتماع التخيير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم جواز الترك
في شيء واحد وانهما متناقضان الجواب [illegible] ولا [illegible] النقض بوجوب اعتاق

واحد من الخمس ويدفع احد الخاطبين فان ذلك بعينه يجرى فيهما

واما ثانيا فالحل بيان ما هو الحق فيه وذلك ان الذى وجب وهو المبهم لم

يتخير فيه والمخير فيه وهو كل من المتعينات لم يجب منه شئ لانه لم يوجب

معينا وان كان يتادى به الواجب لتضمنه مفهوم احدها وتعددها صادق

عليه احدها اذ تعلق به الوجوب والتخيير باى كون متعلق الوجوب و

التخيير واحدا كما لو حرم واحدا من الامرين واوجب واحدا فان معناه

انما فعلت حرم الاخر وانما تركت وجب الاخر والمخير بين واجب

وغيره واجب بهذا المعنى جائز انما الممتنع التخيير بين واجب بعينه وغيره

واجب بعينه قالوا ثالثا كما تم الكفاية وان كان بلفظ التخيير وسقط بفعل

البعض فكذا ههنا فالمقتضى فيهما واحد وهو حصول المصلحة بتمام الطلب

ابا الاول فبالفرق بالاجماع ثم على تأثيم الجميع وههنا على التأثيم بترك البعض

والخصم فذلك على التأثيم لانه المتنازع فيه ولولا انه صرح في المنهى

بذلك لا حكم بتقدير كلامه هكذا والتأثيم ههنا بترك البعض على ان يكون ساقطا

لا متعلقا بالاجماع فيكون سند الاول والثانى وعدم الاجماع بالتأثيم بترك

كل واحد لكفاية واما ثانيا فلانا على التأثيم بترك الكل ضرورة لا توجد ههنا وهو

ان يأثم واحد لا بعينه غير معقول بخلاف التأثيم بترك واحد من الثلاثة فانه

معقول قالوا رابعا وهو لمن زعم ان الواجب معين عند الله لحسب انه يعلم

الاحد الواجب فيكون معلوما لله تع فيكون معينا عنده الجواب انه يعلمه

حسب ما اوجبه فاذا وجب واحدا من الثلاثة غير معين وجب ان يعلمه كذلك

والا لم يكن عالما لما اوجبه قالوا خامسا وهو لمن قال الواجب هو ما يفعل

علم الله تع انه ما يفعله المكلف لشمول علمه فيكون هو الواجب عليه في علمه لانه ما

يفعل

يفعل فهو الواجب عليه اتفاقا واياما فعل فقد ادى بالواجب اتفاقا الجواب

ما يفعله هو الواجب لكونه احد الثلاثة لا لخصوصيته كونه اطعاما او كسوة ولا

اعتاقا لانا نقطع بان الخلق فيه سواء والواجب على زيد هو الواجب على

عمرو لا تفاوت في ذلك بين المكلفين الا باعتبار الاختيار دون التكليف

مسئلة الموسع اقول هذه ثالثة مسائل الوجوب وهى انه اذا كان

وقت الواجب موسعا اى زائدا على الفعل كالظهر ونحوه فالجمهور على ان جميعه

وقت لادائه ففى اى جزء اوقعه فقد اوقعه في وقته قال القاضى ومتابعوه

الواجب في كل جزء من الوقت هو ايقاع الفعل فيه او ايقاع العزم فيه

على الفعل في ثانى الحال الا ان آخر الوقت اذا بقى منه قدر ما يسع الفعل

يتعين الفعل وقال قوم وقته اوله فان اخره عنه فقضاء وقال بعض الحنفية

وقته آخره فان قدمه عليه فنفل يسقط به الفرض كتعجيل الزكوة قبل وجوبها

وقال الكرخى هذا اذا لم يبق على صفة التكليف الى آخر الوقت بان يجن

او يموت واما اذا بقى فيتعلم ان ما فعله كان واجبا لنا الامر قيد بجميع الوقت

ولا تعرض فيه للتخيير بين الفعل والعزم وتخصيصه باول الوقت او آخره

بل الظاهر ينفيهما فيكون القول بهما تحكما باطلا ولنا ايضا ان كان وقته جزءا معينا

فان كان آخر الوقت كان المصلى في غيره مقدما بالصلوة على الوقت فلا يصح

كما قبل الزوال وان كان اوله كان المصلى في غيره قاضيا فيكون بتاخيره له

عن وقته عاصيا كما لو اخره الى وقت العصر وكلاهما خلاف الاجماع وقال القاضى

انه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزا ولو

اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت الجواب انا نقطع ان الفاعل

للصلوة ممتثل لكونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين منهما وايضا فلا نسلم

ان الاثم بترك العزم الماطول لكونه مخيّر ابينه وبين الصلوة حتى يكون لخصال الكفارة

بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا او تفصيلا عند تذكره هو من احكام الايمان

يثبت مع ثبوته سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل حلو جوّز ترك واجب بعد

عشرين سنة لاثم وان لم يدخل الخ لم يجب وقال الحنفية لو كان واجبا في اول

الوقت لعصى بتاخيره لانه ترك للواجب وهو الفعل في الاول والجواب ان

الملازمة ممنوعة وانما يلزم لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين وليس كذلك بل انه مخير

والتعجيل فيه جائز كخصال الكفارة وعدم العصيان فيه لما علم فلا يجب من حيث

الحنفية لانه عكسه تركه احتضارا **فائدة** مسئلة من اخر مع ظن الموت

هذه رابعة مسائل الوجوب وهي ان من ادرك وقت الفعل ظن الموت

في جزء منه واخر الفعل عنه مع ظنه الموت عصى اتفاقا فان لم يمت وفعله

بعد ذلك الوقت في وقته المقدر له شرعا اداء قال الجمهور هو اداء لصدق حده

عليه وقال القاضي انه قضاء لانه صار وقته شرعا بحسب ظنه ما قبل ذلك

الوقت فهذا وقع بعد وقته والاختلاف معنوي في المعنى الا ان يريد وجوب

نية القضاء وهو بعيد او لم يقل به احد انما النزاع في التسمية وتسميته اداء اولى

لانه فعل في وقته المقدر له شرعا اداء وان عصى بالتاخير كما اذا عتقد

انقضاء الوقت قبل الوقت واخر فانه يعصي ثم اذا ظهر خطاء اعتقاده و

وقعه في الوقت كان اداء اتفاقا ولا اثر للاعتقاد الذي قد بان خطاؤه

وكذا اصحابنا فلا فيما اخر مع ظنه الموت ويسلم واما عكسه وهو من اخر مع

ظن السلامة ومات في اثناء فالتحقيق انه لا يعصي لان التاخير جائز له ولا

نأثم بالجائز ولا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة اذ لا يمكن العلم بها فيؤدي

الى التكليف المحال وهذا بخلاف ما وقته العمر فانه لو اخر ومات عصى والاثم

الوجوب **فائدة** مسئلة ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا شرطا واجب **اجمع**

بالاتفاق على ان الوجوب اذا كان مقيدا بالمقدمة لم يكن بالك اذا المقدمة واجبة

كان يقول ان ملكت النصاب فزكّ فهذا لا يكون ايجابا لتحصيل النصاب

انما الكلام في الواجب المطلق هل يكون ما لا يتم ذلك الواجب الا به واجبا

اولا ومختار المصنف ان ما لا يتم الواجب الا به ان كان مقدورا للمكلف يأتي

الفعل بدونه عقلا او عادة لكن الشارع جعله شرطا للفعل فهو واجب والا

فلا وقال الاكثرون وغيرها جعله الشارع شرطا للفعل ايضا واجب مما يلزم

فعله عقلا كترك الاضداد في الواجب وفعل ضد في المحرم او عادة كغسل جزء

من الراس لغسل الوجه كله وقيل لا وجوب في الشرط وغيره **لنا** الشاهد

نقطع في المنتهى لكن غيره ذا قام بذلك الملجئ مقدورا احترز به عن بعض ما لا

يحصل من الالات فانه يدري ذلك مما قبلي الوجوب لنا ان الشرط يجب فلانه

لو لم يجب لم يكن شرطا فيأتي بدونه يصدق انه اتي بجميع ما امر به فيجب صحته وانه

ينفي حقيقة الشرطية واما ان غيره لا يجب فلانه لو استلزم وجوب

الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له والاداي الى الامر بالاتيان به و

اللازم باطل لانا نقطع بايجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه وايضا التعلق

داخل في حقيقة الوجوب وكل ما يتعلق به الخطاب فهو واجب وما لم

يتعلق به فهو غير واجب فلو وجب اللازم ولم يتعلق به خطاب طلب لما كان

كذلك وايضا لو استلزم وجوبه لامتنع التصريح بانه غير واجب وغير نقطع

بصحة ايجاب غسل الوجه ونفي ايجاب غيره وايضا لو استلزم لعصى بتركه

ومعلوم ان تارك غسل جزء من الراس اذا لم يحصل بدونه غسل الوجه انما

يعصي بترك غسل الوجه لا بترك غسل جزء من الراس وايضا لو استلزم لصح

في نفي المباح لان فعل الواجب وهو ترك الحرام لا يتم الا به فيجب وانه باطل اجماعا
وايضا لو استلزم لوجبت نية المقدمة والتالي باطل اتفاقا قالوا لو
لم يجب لصح الاصل دونه ولا يصح لان المفروض الامتناع دونه وايضا لو لم
يجب لما كان التوصل الى الواجب واجبا والتوصل الى الواجب واجب
بالاجماع الجواب عنهما ان قولكم في اللازمين لا يصح الاصل بدونه والتوصل
واجب ان اردت به انه لا بد منه فمسلم لكنه غير محل النزاع وان اردت به
انه مامور به شرعا فهو ممنوع وهو المدعى فاين دليله فان قال الاجماع
على وجوب التوصل شرعا فان تحصيل اسباب الواجب واجب كحز
الرقبة في القتل واسباب الحرام حرام وما ذلك الا انها وسيلة فالطلب
لا نسلم الاجماع وان سلم فلعله في الاسباب خاصة لدليل خارجي لا لانها
وسيلة فلا يدل على وجوب التوصل مطلقا قال مسئلة يجوز ان يحرم واحدا
لا بعينه اقول هاهنا مسئلتان مما يتعلق بالتحريم احديهما انه يجوز ان يحرم
واحد مبهم من اشياء معينة ويكون معناه ان له ترك ايها شاء جمعا وبدلا وليس
له ان يجمع بينها خلافا للمعتزلة وهي كمسئلة الواجب المخير احتجاجا ودليلا
وشبهة وجوابا قال مسئلة يستحيل كون الشيء واجبا حراما اقول هل يجوز كون
الشيء واجبا حراما معا ولا بد من تحرير محل النزاع فنقول اما الواحد بالجنس
فيجوز فيه ذلك بان يجب فرد ويحرم فرد كالسجود لله وللشمس والقمر ومنعه
بعض المعتزلة لان الفعل يحسن ويقبح لذاته فصرف التحريم الى قصد
التعظيم انما الكلام في الواحد بالشخص وذلك بان يتحد فيه الجهة او تتعدد
فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة واجبا حراما معا فذلك
مستحيل قطعا الا عند بعض من يجوز تكليف المحال وقد منعه بعض من جوزه

وذلك نظرا الى ان الوجوب يتضمن جواز الفعل وهو يناقض التحريم انما البحث
في الشيء الواحد بالشخص يكون له جهتان يجب باحديهما ويحرم بالاخرى
وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة تجب لكونها صلوة وتحرم لكونها غصبا فقال
الجمهور تصح الصلوة وقال القاضي لا تصح لكن يسقط الطلب عندها لا بها وقال
احمد واكثر المتكلمين والجبائي لا تصح ولا يسقط الطلب لنا ان السيد
اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان مخصوص ثم خاطه
في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن
المكان ولنا ايضا انه لو لم تكن صحيحة لكان لاتحاد متعلق الوجوب
والحرمة اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين
فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه
عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن
حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد
المتعلق قال واستدل لو لم تصح لما ثبت اقول دليلان ضعيفان استدل
لو لم تصح لما ثبت صلوة مكروهة ولا صيام مكروه لان الاحكام كلها متضادة
فالوجوب كما يضاد التحريم يضاد الكراهة فلو لم يثبت مع التحريم لما ثبت
مع الكراهة اذ لا مانع الا التضاد الجواب ان الكون في الحيز واحد في الصلوة
وهو مامور به لانه جزء المامور به وفي الغصب هو منهي عنه لانه هو الغصب
فيتحد المتعلقان فان كان الصوم المكروه والصلوة المكروهة كذلك منع
صحتهما والا لم يفد اذ لا يلزم من الصحة حيث يرجع النهي الى وصف منفك
فلا يتحد المتعلق الصحة حيث يرجع الى الكون الذي هو ذاتي فيتحد المتعلق واستدل
لو لم تكن صحيحة لم يسقط بها التكليف قال القاضي وقد سقط اجماعا لانهم

لم يأمروا المصلين في الدور المغصوبة بقضاء صلواتهم الجواب منع الإجماع
مع مخالفة أحمد وهو أقعد بمعرفة الإجماع فلو كان إجماع لعرفه فلم يخالفه ولا
يعني أن مخالفته تمنع انعقاد الإجماع لجواز إجماع عصر قبله أو بعده قال
القاضي والمتكلمون أقول قال القاضي والمتكلمون بنفي صحتها لو كانت صحيحة
لاتحد متعلقا الأمر والنهي وإنه محال اتفاقا بيان الملازمة أن الكون جزء
الحركة والسكون وهما جزءا الصلاة فهذا الكون جزء من الصلاة فيكون
مأمورا به ثم إنه بعينه هو الكون في الدار المغصوبة فيكون منهيا عنه الجواب
أن متعلقهما واحد لكن تعدد باعتبار جهتين فيه كما تقدم في مثال الخياطة وإنه غير
ممتنع قالوا ثانيا لو كانت صحيحة لكان صوم يوم النحر صحيحا باعتبار الجهتين
إذ لا مانع إلا اتحاد المتعلق واعتبار الجهتين يدفعه الجواب بعد تسليم أحدهما
أن صوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم لأن المضاف يستلزم المطلق بخلاف
الصلاة والغصب لإمكان كل بدون الآخر وحاصله تخصيص الدعوى بما
يجوز انفكاك الجهتين فيه ثانيهما أن نهي التحريم ظاهر في البطلان فإنه منصرف
إلى الذات غالبا وقد تعدد الجهتان لدليل خاص شرعي فوجب مخالفة الظاهر
فيصح بخلاف نهي الكراهة فإنه منصرف إلى الوصف غالبا قال
وأما من توسط أرضا مغصوبة أقول هذا الكلام فيما هو من الأفعال وحمل المكلف
باختياره وأما ما لا يكون كذلك كمن توسط أرضا مغصوبة فحظ الأصولي فيه بيان
امتناع تعلق الأمر والنهي معا بالخروج فإنه تكليف بمحال ومن خطأ أبي هاشم
في قوله بتعلقهما معا بالخروج وإن تعين الخروج للأمر دون النهي بدليل
عليه فالقطع بنفي المعصية عنه إذا خرج بما هو شرطه في الخروج من سرعة وسلوك
أقرب الطرق وأقلها ضررا ولا معصية بانتفاء المأمور به الذي لا نهي

عنه قال الإمام باستصحاب حكم المعصية عليه مع إيجابه الخروج وهو بعيد إذ
لا معصية إلا بفعل منهي عنه أو ترك مأمور به وقد سلم انتفاء تعلق النهي به
فانتقض الدليل عليه فإن قيل فيه الجهتان متعلق الأمر بإفراغ ملك
الغير والنهي بالغصب كالصلاة في الدار المغصوبة سواء قلنا هو غلط
لأنه لا يمكن الامتثال فيلزم تكليف المحال بخلاف صلاة الغصب فإنه يمكن
الامتثال وإنما جاء الاتحاد باختيار المكلف قال مسألة المندوب مأمور به
أقول هاهنا مسألتان تتعلقان بالندب أولاهما أن المندوب هل هو
مأمور به المحققون على أنه مأمور به خلافا للكرخي وأبي بكر الرازي لنا أنه
طاعة إجماعا والطاعة فعل المأمور به ولنا أيضا اتفاق أهل اللغة على
أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر ندب والقسمة مشترك قالوا
لو كان المندوب مأمورا به لكان تركه معصية إذ لا معنى للمعصية إلا مخالفة
الأمر وترك المأمور به تحقيقا وأيضا لو كان مأمورا به لما صح قوله عليه
السلام لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك لأنه ندبهم إليه ولأن
الوجوب هو الذي يتضمن المشقة دون الندب الجواب المعصية مخالفة أمر
الإيجاب وقوله لأمرتهم أي أمر إيجاب كلاهما على سبيل المجاز وإنه
وإن كان خلاف الأصل يجب المصير إليه بالدليل المتقدم الذي ذكرناه قال
مسألة المندوب أقول المندوب ليس بتكليف لأن التكليف يشعر بإلزام
ما فيه كلفة ومشقة وهو منتف قال الأستاذ هو تكليف فإن فعله لتحصيل
الثواب شاق ورد بأنه في سعة من تركه لعدم الإلزام وإن قال وجوب
اعتقاد ندبيته تكليف قلت ولكن حكم آخر والخلاف لفظي قال
مسألة المكروه منهي عنه غير مكلف به كالمندوب ويطلق أيضا على الحرام

وعلى ترك تساوى افول هذه مسئلة فدة متعلقة بالمكروه وفيها ثلثة ابحاث الاول

انه منهى عنه فى الاصح والكلام فيه كما فى ان المندوب مامور به الثانى انه ليس

بمكلف خلافا للاستاذ والكلام فيه ايضا كما فى المندوب الثالث انه يطلق

على معنيين اخرين غير ما تقدم احدهما الحرام كثيرا ما يقول الشافعى انا اكره

هذا ما تقدما ترك تساوى تعالى ترك صلوة الضحى مكروه وان لم يرد عنه نهى لكثرة الفضل

فيها فكان فى تركها حط مرتبة قبل مسئلة يطلق الجائز على المباح

هذه تتعلق بالمباح ومن اسمائه الجائز وانه كما يطلق على المباح يطلق

على ما لا يمتنع شرعا مباحا كان او واجبا ومندوبا او مكروها وعلى ما لا

يمتنع عقلا واجبا كان او راجحا ومتساوى الطرفين او مرجوحا وعلى ما

الامران فيه سواء استويا شرعا كالمباح او عقلا كفعل الصبى وعلى المشكوك

فيه فى الشرع والعقل بالاعتبارين وهما استواء الطرفين وعدم الامتناع

فعلى انه كما تقال المشكوك فيه لما يستوى طرفاه فى النفس وتقال لما لا يمتنع فى النفس

اى لا يجزم بعدمه كما يقال فى النقليات وان غلبت على الظن بعد فيه شك

اى احتمال ولا يراد به تساوى الطرفين لذلك يقال هو جائز والمراد احدهما

قال مسئلة الاباحة حكم شرعى افول بانه مسئلة المباح الاباحة حكم شرعى

خلافا لبعض المعتزلة فانهم المباح ما انتفى الحرج فى فعله وتركه وذلك

ثابت قبل الشرع وبعده ونحن نقول يتكرر ان ذلك اباحة شرعية بل الاباحة

خطاب الشارع بذلك فافترقا قال مسئلة المباح غير مامور به افول

اختلف فى المباح هل هو مامور به فنفاه الجمهور خلافا للكعبى لنا ان الامر طلب

وهو يستلزم ترجيح المامور به على مقابله والمباح لا ترجيح فيه لتساوى طرفيه

فلا يكون مامورا به احتج الكعبى بان كل مباح ترك حرام فان السكوت ترك

للقذف والسكون ترك للقتل وكل ترك حرام واجب فالمباح واجب ولا اثم

ولعله فضوله وحالاتم الواجب الا به فهو واجب لكانه جواب لسوال وهو انه

ليس ترك الحرام نفس فعل المباح غايته انه لا يحصل الا به فاجاب بانه

لا يضرنا فان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وثم دليلنا والذم بان هذا

الدليل والدعوى فى مصادمة الاجماع فلا يسمع وذلك للاجماع على ان الفعل

ينقسم الى مباح وواجب ولا شئ من المباح بواجب فاجاب بان دليلنا قطعى

فيجب تاويل الاجماع بذات الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام

جمعا بين الادلة ولا يمتنع كون الشئ مباحا لذاته واجبا لما يستلزمه كما يكون

الشئ واجبا حراما باعتبارين وقد اجيب عن دليله بجوابين الاول لا نسلم

انه لا يتم الواجب الا به وذلك انه غير متعين لذلك لامكان الترك بغيره وفيه ضعف

لانه يسلم ان الواجب احد الاشياء فى نفعل فهو واجب قطعا غايته ما فى الكل

انه واجب تخيير غير معين وهو لم يدع الا اصل الوجوب الثانى انه يلزمكم

ان تكون الصلوة حراما اذا ترك بها واجب لانه سبب الحرام وسبب الحرام

حرام وهو ايضا ضعيف فان له ان يلتزمه باعتبار الجهتين كما تقدم والحق

الحق الذى لا مخلص عنه الا بمنع كون ما لا يتم الواجب الا به من ضرورياته

العادية والعقلية واجبا كما تقدم قال الاستاذ الاباحة تكليف لاقتضى

بعلمه او بحمل على انه يجب تكليفا وهو وجوب اعتقاد اباحته قال مسئلة المباح

افول ظن قوم ان المباح جنس للواجب وهو باطل بل هما نوعان داخلان تحت

جنس الحكم لنا ان المباح لو كان جنسا للواجب لاستلزم النوع وهو الواجب

التخيير لانه من حقيقة الجنس والنوع يستلزم جنسه ضرورة واللازم ظاهر

بطلانه قالوا الماذون فى الفعل حاصل فيهما وهو تمام حقيقة المباح جنس و

حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زائد وهو انه غير مأذون في تركه ولا معنى
للجنس الا ذلك الجواب لا نسلم ان ذلك حقيقة المباح بل لكل جنس وفصل
انه مأذون في تركه وبه يمتاز عن الواجب فلا يصدق عليه قال
خطاب الوضع الحكم اقول الاحكام الثابتة بخطاب الوضع اصناف منها
الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود
حكم مثله تعريف الزانى حكمان وجوب الجلد وسببية الزنا له وتنقسم بحكم الاستقراء
الى الوقتية كزوال الشمس لوجوب الصلوة والمعنوية كالاسكار للتحريم وكالملك
الملك والضمان والعقوبات ولولا نصبه بذلك في المنهى لم يعقل جعلها
اسبابا لاختصاصها بالسكر وانما بسبب ومنها الحكم على الوصف بكونه
مانعا وهو ينقسم الى مانع للحكم ومانع للسبب اما المانع للحكم فهو ما يستلزم حكمة
تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص فان كون الاب سببا لوجود الابن
يقتضي ان لا يصير الابن سببا لعدمه واما المانع للسبب فهو ما يستلزم حكمة
تخل بحكمة السبب كالدين في الزكوة فان حكمة السبب وهو الغنى مواساة الفقراء
من فضل ماله ولم يدع الدين في المال فضلا يواسى به ومنها الحكم على الوصف بكونه
شرطا للحكم وحقيقته ان عدمه يستلزم لعدم الحكم كما ان المانع وجوده يستلزم
لعدم الحكم فبالحقيقة عدمه مانع وذلك لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم او السبب
فالحكم كالقدرة على التسليم فان عدمها ينافي حكمة البيع وهو الاباحة للانتفاع وسبب
كالطهارة للصلوة فان عدمها ينافي تعظيم البارى وهو السبب لوجوب الصلوة
قال واما الصحة والبطلان اقول لفظ الصحة والبطلان يستعمل في العبادات
تارة وفي المعاملات اخرى اما في العبادات فالصحة عند المتكلمين موافقة امر الشرع
وان وجب القضاء كالصلوة بظن الطهارة وعند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء

لافعال القضاء ثم لم يجب فكيف يسقط الا انا نقول المعنى رفع وجوبه وهو مناف
لفظه واما في المعاملات فترتب الاثر المطلوب منها عليها ولو فسر [illegible]
في العبادات به رجعنا الخلاف الى الخلاف في تفسيرهما لكان حسنا والبطلان
نقيضها فيهما والفساد يرادف البطلان وقالت الحنفية الباطل ما لا يكون
مشروعا باصله كبيع الملاقيح والفاسد المشروع باصله دون وصفه كالربوا
ولذلك قالوا اذا طرح الزيادة صح ولم يحتج الى تجديد عقد وان ثبت لهم ذلك
لم نناقش في التسمية اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد يظن ان الصحة والبطلان
في العبادات من جملة احكام الوضع فانكر ذلك اذ بعد ورود امر الشرع
بالفعل يكون الفعل موافقا للامر او مخالفا وكون ما فعل تمام الواجب حتى
يكون مسقطا للقضاء وعدمه لا يحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف
بمجرد العقل فهو ككونه مؤديا للصلوة وتاركا لها سواء بسواء فلا يكون حصوله
في نفسه ولا حكمنا به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع في شيء بل هو عقلي مجرد
ومنها الرخصة وهو ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر
والعزيمة بخلافها وحاصله ان دليل المحرم اذا بقى معمولا به وكان التخلف
عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة في حقه فهو الرخصة والا
فالعزيمة فخرج من الرخصة الحكم ابتداء وما نسخ تحريمه او خصص منه لعذر
[illegible] ثم الرخصة قد تكون واجبا كاكل الميتة للمضطر او مندوبا كالقصر في
السفر او مباحا كالفطر في السفر قال المحكوم فيه الافعال شرط اقول
فرغ من مباحث الحكم وشرع في المحكوم فيه وهو افعال المكلفين وفيه مسائل
الاولى شرط المطلوب الامكان ولا يجوز طلب المحال التكليف به عند
المحققين ونسب خلافه الى الاشعري ولم يثبت تصريحه به ولا اجماع منعقد

على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع وان ظن قوم انه ممتنع بغيره لنا
لو صح التكليف بالمستحيل لكان المستحيل مستدعى الحصول واللازم باطل
اما الملازمة فلان التكليف هو الطلب وهو استدعاء الحصول و
اما بطلان اللازم فلانه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرع
تصور الوقوع وموقوف عليه فاذا انتفى انتفى وانما قلنا لا يتصور وقوعه
لانه لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته
ضرورة منافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته فما يكون تاما هو غير ماهيته وحاصله ان
تصور ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضي ان يكون ذاته غير ذاته فيلزم
قلب الحقائق وتوضيحه انا لو تصورنا اربعة ليست بزوج وكل ما ليس
بزوج ليس باربعة فقد تصورنا اربعة ليست باربعة فالمتصور ليس الاربعة
وليس باربعة هذا خلف فان قيل لو لم يتصور المستحيل لم يتصور
الجمع بين الضدين فامتنع العلم باحالة الجمع بين الضدين لان احالة الجمع بينهما
صفة الجمع بينهما والعلم بثبوت الصفة للشيء فرع تصور ذلك قلنا الحق لا نزاع
انتفاء تصور المستحيل مطلقا بل انتفاء تصوره مثبتا وهو اخص والا يلزم
من نفي خاص الاخص نفي الاعم والذي ذكرتم يستدعي تصوره مطلقا لا
تصوره مثبتا فلا يضرنا وبيانه ان المتصور هو الجمع بين المختلفات كالسواد
والحلاوة وهو المحكوم بنفيه عن الضدين فقد تصور في الضدين منفيا لا مثبتا
فان قيل المستحيل متصور ثبوته ذهنا لانا نحكم عليه بالحكم الثبوتي بانه معدوم
ومستحيل وثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه فهو ثابت ما اذ ليس
في الخارج فهو في الذهن وذلك كاف في طلبه قلنا ما ذكرتم باطل بوجوه
الاول انه يكون الخارج مستحيلا والذهني بخلافه وهو المتصور فلا يكون المستحيل

هو المتصور الثاني ان الحكم بالامتناع على المتصور وقد ذكرت ان ذلك هو الذهني
وهو غير ممتنع فقد حكمت بالامتناع على ما ليس بممتنع الثالث ان تصوره
ذهنا لا يكفيكم ولا ينصرنا لان حكم الذهن على الخارج بالامتناع يستدعي
تصوره للخارج وقد بينا انه لا يتصور لانه تصور للامر على خلاف حقيقته وا
المخالف لو لم يصح لم يقع اقول للمخالفين وهم مجوزو التكليف بالمحال وجهان
قالوا اولا لو لم يصح تكليف المحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مامور وممتنع
منه الفعل لان الله قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم جهله
وايضا اخبر انه لا يؤمن في قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون
وخلاف خبره محال والا لزم كذبه وكذلك من علم موته قبل تمكنه من الفعل المامور
به فانه يمتنع منه الفعل وكذلك من نسخ عنه قبل تمكنه من الفعل فانه يمتنع منه الفعل
امتثالا ولان المكلف لا قدرة له الا حال الفعل لان استدعاء الفعل متقدم
عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع ولان افعال
العباد مخلوقة لله تعالى على ما ثبت في الكلام من مذهب الاشعري ومن مذهب
الاصلين وهو قول الاشعري ان القدرة مع الفعل وان افعال العباد مخلوقة
لله تعالى على ما ثبت في الكلام من مذهب الاشعري ومن مذهب الاصلين
وهو قول الاشعري نسب تكليف المحال الى الاشعري والا فهو لم يصرح
به والجواب وجهان احدهما ان ما ذكرتم لا يمنع تصور الوقوع لجواز وقوعه
من المكلف في الجملة وان امتنع لغيره من علم او خبر او غيرهما فهو غير محل
النزاع وثانيهما انه يبطل الجمع عليه فيكون باطلا بيانه ان ذلك يستلزم ان الكل
كلها تكليف بالمستحيل لوجوب وجود الفعل او عدمه لوجوب تعلق العلم باحدهما
وايا ما كان يتعين ويمتنع الاخر والله تعالى عالم بالاخرين وايضا الاخبار والموت

والنسخ فلا نعم وكذا في كل تكليف بالمستحيل باطل بالاجماع لان من جوز التكليف
بالمحال لم يقل بوقوعه ومن قال بوقوعه لم يعمّ قالوا ثانيا لو لم يجز لم يقع وقد
وقع فانه يكلف ابا جهل ونحوه بالايمان وهو تصديق رسوله في جميع ما جاء به
ومنه ان لا يصدقه فقد كلفه بان يصدقه في انه لا يصدقه وهو محال لان تصديقه
في ان لا يصدقه يستلزم ان لا يصدقه اذ يعلم تصديقه له ويلزم تكذيبه لانه خلاف
ما اخبر به والجواب انهم لم يكلفوا الا بتصديقه وانه ممكن في نفسه متصور وقوعه
الا انه لما علم الله انهم لا يصدقونه كعلمه بالعاصين واخباره لرسوله كاخباره
لنوح عليه السلام بقوله انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن لا انه اخبرهم
بذلك ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم او خبر نعم لو كلفوا بالايمان بعد علمهم
باخباره بانهم لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف امتناع وقوعه منه ومثل
ذلك غير واقع لانه يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لاستحالته منهم
لما ذكرتم ولذلك لو علموا لسقط عنهم التكليف **قال** مسئلة حصول الشرط
الشرعي ليس شرطا في التكليف **اقول** لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل بل يصح
التكليف وان لم يحصل شرطه شرعا خلافا لاصحاب الراي وابي حامد
الاسفرايني والمسئلة مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف
الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتى يعذبوا بالفروع كما يعذبون
بالايمان او لا وهم يقولون ذلك والاكثر على جوازه تقريبا للفهم وتسهيلا للمناظرة
ولانه اذا ثبت فيه ثبت في الجميع لعدم القائل بالفصل لاتحاد الماخذ والنظر
اما في جوازه او في وقوعه اما الجواز فقطعي واما الوقوع فالظاهر وقوعه لنا
مقامان احدهما الجواز قطعا والدليل انه لو كان حصول شرط الفعل شرعا شرطا
للتكليف لما لم يجب صلوة على المحدث وجنب لانتفاء شرطها وهو الطهارة

ولم يجب الصلوة قبل النية لانها شرطها وقد انتفت ولا الله اكبر قبل النية
ولا اللام من الله قبل الهمزة لذلك وكل ذلك معلوم البطلان بالضرورة
قالوا اولا لو كلف الكافر بالفروع لصحت منه لان الصحة موافقة الامر اللازم
منتف اتفاقا الجواب انه غير محل النزاع اذ لا نزاع انه مامور بفعلها
في كفره نعم يصح منه بان يؤمن ويفعل كالجنب والمحدث قالوا ثانيا لو صح
التكليف به لامكن الامتثال وانه لا يمكن اما الاولى فلان الامكان شرط
التكليف فلا ينفك عنه واما الثانية فلان الامتثال اما في الكفر ولا يمكن
فيه واما بعده ولا يمكن لسقوط الامر عنه والامتثال فرع الخطاب
الكفر ممكن بان يسلم ويفعل كالمحدث غايته انه مع الكفر لا يمكن وذلك
شرط المحمول لا ينافي الامكان الذاتي كقيام زيد في وقت عدم قيامه فانه ممكن
وان امتنع بشرط عدم قيامه ثانيهما الوقوع ظاهر ادلته قوله تعالى ومن
يفعل ذلك يلق اثاما وهو عام للعقلاء وقوله تعالى حكاية عن الكفار ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين صرح بتعذيبهم بترك الصلوة ولا تحمل
على المسلمين لقوله عليه السلام نهيت عن قتل المصلين لان حمله ولم نك نطعم
المسكين ينفيه قالوا لو وقع التكليف بها لوجب القضاء ولا يجب اتفاقا
الجواب منع الملازمة لان القضاء انما يجب بامر جديد وليس بينه وبين وقوع
التكليف ولا صحته ربط عقلي فلا يستلزم احدهما **قال** مسئلة لا تكليف
اقول اكثر المتكلمين على ان كل مكلف به فعل والمكلف به في النهي هو
الترك فعل القضاء وهو كف النفس عن الفعل خلافا لابي هاشم وكثير فانهم
قالوا قد يكون نفي الفعل والمكلف به في النهي لنا لو كان نفي الفعل مكلفا
به لكان مستدعى حصوله مقصورا وقوعه منه لما مر والا امكن لكن انه غير مقدور له

وقد اجيب عنه بانا لا نسلم انه غير مقدور لان القدرة نسبتها الى الطرفين
سواء فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن الفعل مقدورا وهذا احد قولي
القاضي واعترض عليه بوجهين احدهما انه كان معدوما قبل واستمر
وما ثبت قبل القدرة لا يكون اثرا للقدرة المتأخرة وثانيهما ان القدرة
لا بد لها من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض وعدم صرف
فيمكن ان يجعل هذا من تتمة الاول ويكون معناه اذا كان العدم مستمرا لم يصلح
اثرا للقدرة لان القدرة لا بد لها من اثر تستند اليها وبتجدد بها وفيه نظر
اما لا نسلم ان استمراره لا يصلح اثرا للقدرة اذ يمكنه ان لا يفعل فيستمر او يفعل
فلا يستمر وايضا فيكفي في طرف النفي اثرا انه لم يشأ فلم يفعل واما ما صح
ان نفعل يشار بقصاره على المطلوب **قال** مسئلة الاشعري لا يسقط

اقول التكليف بالفعل ثابت قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل اتفاقا وحال
باق حال حدوثه لا يسقط قال الاشعري به ومنعه امام الحرمين والمعتزلة
ولا يتحقق مع الشيخ ما يصلح محلا للنزاع فنقول ان اراد ان تعلقه لنفسه
فلا يسقط حق لكنه لا يسقط بعد حدوثه كما لا يسقط معه لان حقيقة التكليف
انه تكليف بالفعل وطلب له سواء اعتبر حال حدوث الفعل او قبله او
بعده وقد قال بانه ينقطع بعد الفعل وان اراد ان تنجيز التكليف باق معه
فهو باطل لانه تكليف بغير الممكن لانه تكليف بايجاد الموجود وهو محال
ولانه ينتفي فائدة التكليف وهو الابتلاء لانه انما يتصور عند التردد في
الفعل والترك واما عند تحقق الفعل فلا قالوا الفعل مقدور حال حدوثه
بالاتفاق لانه اثر القدرة فيوجد معها واذا كان مقدورا فيصح التكليف
به لانه لا مانع الا عدم القدرة وقد انتفى الجواب لا نسلم ان المقدور يصح

التكليف به وانه لا مانع غيره بل ما ذكره من لزوم التكليف بايجاد الموجود
وانتفاء الابتلاء مانع **قال** المحكوم عليه المكلف **اقول** شرع في المحكوم عليه
وهو المكلف وذكر مباحثه في مسائل ثلث اولها وهي ان فهم المكلف للتكليف
شرط لصحة التكليف عند المحققين وقد قال به كل من منع تكليف المحال
ايضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم ههنا لنا لو صح تكليف
من لا يفهم لكان يستدعي حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتثال
كما تقدم وانه محال اذ لا يتصور ممن لا شعور له بالامر قصد الفعل امتثالا
للامر فقوله امتثالا لان الغافل عن الامر بالفعل قد يصدر عنه الفعل اتفاقا
فتنبه ان ذلك غير كاف في سقوط التكليف محال قلنا ايضا لو صح لصح تكليف
البهائم اذ لا مانع يقدر في البهيمة الا عدم الفهم وانه ليس بمانع لتحققه في
صورة النزاع مع التكليف قالوا اولا لو لم يصح تكليف الغافل لم يقع وقد وقع
لانه اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه فكلف بموجبها الجواب انه ليس
من قبيل التكليف بل من قبيل ربط الاحكام باسبابها كاعتبار قتل
الطفل واتلافه فانه سبب لوجوب الضمان والدية من ماله على وليه وهو
غير مكلف به قطعا بل كربط وجوب الصوم بشهود الشهر قالوا ثانيا
قال الله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فهذا
امر لمن لا يعلم ما يقولون ومثله لا يفهم ما يقال له قطعا فقد كلف من لا يفهم
التكليف الجواب انه ظاهر في مقابلة قاطع فيجب تأويله ولنا وجهان احدهما
انه نهى عن السكر عند ارادة الصلوة نحو لا تمت وانت ظالم اي معناه لا تظلم
فتموت وانت ظالم ثانيهما انه نهى للثمل الثابت العقل سمي الثمل سكرا لانه
يودي الى السكر غالبا وحكمة نهيه انه يمنعه التثبت كالغضب وقد يقال للغضبان

اسكت حتى نعلم ما تقول اى حتى نعلم علما كاملا وليس الغرض نفى العلم عنه
بالكلية **قال** الامر يتعلق بالمعدوم **اقول** اخص اصحابنا من بين الناس
بان الامر يتعلق بالمعدوم حتى صرح بان المعدوم مكلف وقد شدد سائر
الطوائف النكير عليه قالوا اذا امتنع فى النائم والغافل ففى المعدوم اجدر
وانما يرد ذلك لو اريد به تنجيز التكليف فى حال العدم بان يطلب منه الفعل
فى حال العدم بان يكون الفهم او الفعل فى حال العدم ولم يرد به ذلك بل
اريد به التعلق العقلى وهو ان المعدوم الذى علم الله انه يوجد بشرائط
التكليف توجه عليه حكم فى الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال لنا لولم يتعلق
التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف ازليا واللازم باطل اما الملازمة فلان
من حقيقة التكليف التعلق اذ لا يتحقق حقيقة التكليف الا به فاذا كان
حادثا كان التكليف حادثا واما بطلان اللازم فلان كلامه ازلى لامتناع
قيام الحوادث بذاته ومنه امر ونهى وخبر وغيرها والامر والنهى تكليف **قالوا**
يلزم امر ونهى وخبر من غير متعلق وانه محال **الجواب** لا نسلم انه محال فانه نفس
محل النزاع وما ذكرتموه مجرد استبعاد واستبعاد فى محل النزاع وانه
لا يجدى نفعا ولا حل انه مستبعد او لا حل لزومها من غير متعلق قال عبد الله
ابن سعيد ليس كلامه فى الازل امرا ونهيا وخبرا واستخبارا و
انما يتصف بذلك فيما لا يزال وقال القدر المشترك بين هذه الاقسام
وهذه الاقسام حادثة واورد عليه ان هذه الاقسام انواع لجنس الكلام
والجنس لا يوجد الا فى ضمن نوع ما فيستحيل وجود الكلام بدون هذه الاقسام
واعلم ان ابن سعيد يمنع كونها انواعه بل عوارضه بحسب التعلق ويجوز خلوه عن التعلق
ولا يخل التعلق من حقيقته ولا تحقق ولا تحقق نوع الكلام قالوا انيا الامر بالمعدوم

فرع قدم الكلام باقسامه وانه محال لانه يلزم تعدد القديم باعتبار انواعه وافراده
فان المتعلق يريد غير المتعلق بغيره **الجواب** ان التعدد هاهنا بحسب تعدد
المتعلق وانه تعدد اعتبارى لا يوجب تعددا وجوديا وذلك هو المحال
كما له الابصار فانه وصف واحد لا يتعدد فى الوجوه بكثرة المبصرات
انما يتعدد تعلقه والوصف واحد **قال** مسئلة يصح التكليف مع علم الامر
انتفاء شرط وقوعه عند وقته فلذلك يعلم قبل الوقت وخالف الامام و
المعتزلة ويصح مع جهل الامر اتفاقا لنا لو لم يصح لم يعص احد ابدا لانه لم يحصل
شرط وقوعه من ارادة قديمة او حادثة وايضا لو لم يصح لم يعلم تكليف لانه
بعد ومعه ينقطع وقبله لا يعلم فان فرض متسعا فرضناه زمنا زمنا فلا يعلم
ابدا وذلك باطل وايضا لو لم يصح لم يعلم ابراهيم وجوب الذبح والمنكر معاند
وقال القاضى الاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن المكلف ولو
لم يكن امكان شرطا فيه واجيب بان الامكان المشروط ان يكون مما يتأتى
فعله عادة عند وقته واستجماع شرائطه والامكان الذى هو شرط الوقوع محل
النزاع وبانه يلزم ان لا يصح مع جهل الامر قالوا لو صح لصح مع علم المأمور
واجيب بانتفاء فائدة التكليف ولهذا يطيع ويعصى بالعزم والبشر والكراهة
اقول الفعل الذى ينتفى شرط وقوعه عند وجود دخول وقته ان جهل الامر انتفاءه
صح التكليف به اتفاقا وان علم انتفاءه فهل يصح التكليف به قال الجمهور يصح
ولذلك يعلم التكليف قبل دخول الوقت وان لم يعلم وجود شرطه وتمكنه فى
الوقت وليس شرطا فى التكليف لما علم قبل وقته اذا جهل الشرط يوجب
الجهل بالمشروط وقال الامام والمعتزلة لا يصح لنا لو لم يصح التكليف بما علم
عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين بيان الملازمة ان

كان لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه من ارادة وطلبه او حياته فلا تكليف به فلا
معصية ولنا ايضا لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل اما الاولى فلان
مع الفعل او بعده نسوا فعله او عصى ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد
شرط من شروطه فلا يكون مكلفا فان قيل يعلمه قبل الفعل اذا كان الوقت
متسعا وقد وجد شرطه عند دخول الوقت انه كاف في تحقق التكليف قلنا
فنفرضه زمنا زمنا ونتردد في كل جزء فانه مع الفعل فيه او بعده ينقطع وقبل
الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الآخر فلا يأثم بالترك فلا تكليف
واما بطلان اللازم فبالضرورة ولنا ايضا لو لم يصح لم يعلم ابرهيم وجوب ذبح
ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه قطعا والا لم يقدم على
قتل ولده ولم يحتج الى فداء وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبل دخول الوقت
وهو معاند وقال القاضي وهو مخالف للاجماع للاجماع على تحقق الوجوب
والتحريم قبل التمكن من الفعل تحققه وجوب الشروع فيه بنية الفرض اجماعا
للمعتزلة وجهان قالوا اولا لو صح التكليف مع علم عدم شرطه ومع عدم شرطه
غير ممكن لزم ان لا يكون الامكان شرطا في التكليف واللازم منتف لما
مر في مسئلة تكليف المحال والجواب من وجهين احدهما ان الامكان الذي
هو شرط التكليف ان يكون مما يتأتى فعله عادة عند حضور وقته واجتماع
شرائطه وهو غير الامكان الذي هو شرط وقوعه وهو استجماع شرائطه
بالفعل فان عنيت بقولك لم يكن الامكان شرطا الاول منعناه فان عدم الشرط
لا ينافيه او الثاني التزمناه لانه عين محل النزاع ما نعا انه يلزم محالا وثانيهما ان
لا يصح التكليف مع جهل الامر بعدم الشرط كما في الشاهد اذ عدم الامكان
بالنسبة الى المأمور مشترك ولا اثر فيه لعلم الامر وجهله قالوا ثانيا لو صح مع

علم الآمر بعدم الشرط لصح مع علم المأمور به واللازم باطل اما الاولى فلانه لا مانع
من الصحة تقدير كونه غير متصور حصوله وانه لا يصلح مانعا كما في صورة النزاع
واما الثانية فبالاتفاق الجواب لا نسلم انه لا مانع الا ما ذكرتم بل ههنا مانع آخر
وهو انتفاء فائدة التكليف مع علم المأمور بانتفاء الشرط وهو الابتلاء بخلاف
ما اذا جهل وعلم الامر فانه لما ظنه الفعل لو وجد الشرط فيصير مطيعا
عاصيا بالعزم على الفعل والترك وبالبشر به وبالكراهة له **قال**
الادلة الشرعية **أقول** قد فرغ من المبادي وشرع في الادلة الشرعية
وهي خمسة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال قيل لان
الدليل وحي او غيره والوحي اما متلو وهو القرآن اولا وهو السنة و
غيره ان كان قول كل الامة فالاجماع وان كان مشاركة فرع الاصل
في علة الحكم فالقياس والا فالاستدلال واعلم ان الحجة لا ترجع الى
الكلام النفسي اذ لو لا دلالتها عليه لما كان حجة والكلام النفسي نسبة
بين مفردين قائمة بالمتكلم اما تصور النسبة وكون الكلام النفسي نسبة
ضروري واما انها النسبة القائمة بالنفس فلانها لو لم تقم به لكانت
في الخارج واللازم منتف اما الملازمة فلانه لا يخرج عنهما فان الثابت
ثابت اما في النفس واما خارج النفس فاذا انتفى احدهما تعين الآخر
واما انتفاء اللازم فلان الخارجية لا تتوقف حصولها على تعقل المفردين لان
نسبة القيام الى زيد اذا ثبتت في الخارج تثبت سواء عقل زيد والقيام
ام لا وهذه متوقف حصولها على تعقل المفردين فتغايرتا **قال**
الكتاب القرآن **أقول** الكتاب اسم للقرآن غلب عليه من الكتب
في عرف الشرع كما غلب على كتاب سيبويه في عرف اهل العربية والعراق

هو الكلام المنزل للاعجاز بسوره منه فخرج الكلام الذي لم ينزل والذي لا
للاعجاز كسائر الكتب السماوية والسنة والمراد بالسورة البعض المترجم اوله
وآخره توقيفا وقوله بسوره منه ان اجرى على ظاهره فلا يخرج بعض
القران فان التحدي وقع بسورة من كل القران اي سورة كانت فيخص بعض
وان اريد بسوره من جنسه في البلاغة والعلو فيتناول كل القران وكل
بعض منه وهذا اقرب الى غرض الاصولي وهو تعريف القران الذي
هو دليل في الفقه واعلم انه ان اراد تصوير مفهوم لفظ القران فهو صحيح
وان اراد التمييز فمشكل لان كونه للاعجاز ليس لازما بينا ولان معرفة السوره
يتوقف على معرفته فيدور وقال قوم منهم الغزالي هو ما نقل بين دفتي المصحف
تواترا وقولهم هذا احد للشي بما يتوقف معرفته لان المصحف ليس الا ما كتب فيه القران
ولا يتميز عن سائر المصحف الا بما يكتب فيه فالعلم بانه مصحف وبان هذا النقل
بين دفتيه تواترا فرع تصور القران فتعريفه به دوري وقد يقال نحن بعد ما
علمنا ان ههنا ما نقل بين الدفتين وما لم ينقل كالمنسوخ تلاوته وما نقل ولم يتواتر
نحو ملائة ايام متتابعات اردنا تخصيص الاسم بالقسم الاول حرف بان حصر
لنعلم ان ذلك هو الدليل وعليه الاحكام من منع التلاوة والمس محدثا والاثم
اسم علم شخصي والتعريف لا يكون الا للحقائق الكلية بل هذا تنبيه على ان ما
معرفة التواتر في متون المصحف وصدور الحفاظ دون التحديد والتعريف
وهو الحق وفي مسلم ما نقل احادا اقول ما نقل احادا فليس بقران
للقطع بان العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله وقوله التسمية في مثل بسم الله
الرحمن الرحيم فيعتبر من التكفير من الجانبين والقطع بانها لم يتواتر في اوائل
السور قرانا فليست بقران منها قطعا كغيرها وتواتر بعض آخر في التحدي

نعم لان القران مما يتوفر الدواعي على نقله لما تضمنه من التحدي والاعجاز
ولانه اصل سائر الاحكام والعادة تقضي بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك
فما لم ينقل متواترا علم انه ليس قرانا قطعا وبهذا الطريق نعلم ان القران
لم يعارض فان قيل لو وجب تواتره وقطع بنفي ما لم يتواتر لكفرت
احدى الطائفتين الاخرى في بسم الله الرحمن الرحيم واللازم منتف اما
الاولى فلانه ان تواتر فانكاره نفي للضروري كونه من القران والا فاثباته للضروري
عدم كونه من القران وكلاهما مظنة التكفير فكان يقع بتكفير من جانب عادة
كمنكر احد الاركان او مثبت ركن آخر واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل
وللاجماع على عدم التكفير من الجانبين الجواب لا نسلم الملازمة وانما
يصح لو كان كل من الطرفين لا تقوم فيه شبهة قوية تخرجه من حد الوضوح
الى حد الاشكال واما اذا قوي عند كل فرقة الشبهة من الطرف الاخر
فلا يلزم التكفير فان قيل مما الحق في بسم الله امن القران هي ام لا
قلنا انها ليست من القران في اول سورة اصلا بدليل انه لم يتواتر انه
من القران في اوائل السور فلا يكون قرانا في اوائل السور لقضاء العادة
بتواتر تفاصيل مثله وبهذا الطريق قطعنا بان غيرها مما لم يذكر في القران
ليس منه وانها تواترت بعض آية في سورة النمل قال تعالى انه من سليمان
وانه بسم الله الرحمن الرحيم ولذلك لم يخالف فيه مخالف قالوا انها مكتوبة
بخط المصحف مع المبالغة في توصيتهم بتجريد القران عما سواه حتى لم يثبتوا
آمين ومنع قوم العجم وايضا قال ابن عباس في شان البسملة سرق الشيطان
من الناس آية والجواب عنهما انه لا يفيد قطعا وحفوظ والا ظنا لانه في
مقابلة القاطع والظني يضمحل اذا قابله القطع ومن ثم لم يقل الاول منهما قطعي لان

لأن العادة تقضي في مثله بعدم الاتفاق فكان لا يكتبها بعض أو ينكر على كاتبها
ولو نادرًا وقد قيل على قولنا العادة تقضي بتواتر تفاصيل مثله لا نسلم ذلك
نعم شرط تواتر مثله في محل ما وأما تواتره بعينه في المحل المخصوص فلا وهذا
ضعيف لأنه يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن مما ثبت في محل ولم يتواتر
اكتفاء بذلك عن تواتره في المحل وأيضا يستلزم جواز أن يكون بعض القرآن
المكرر قد أثبت مع أنه ليس بقرآن في المحل مثل فبأي آلاء ربكما
تكذبان لأنه تواتر في محل فيجوز نقله في غيره مكررًا لا يقال جواز العكس لا
ينفع الوقوع والوقوع لا يوجب الوجوب فيعلم أنه انتفى تواتر ذلك المكرر
مع العلم بتواتره كان جائزًا إلا أنا نقول لو قطع النظر عن ذلك الأصل وهو وجوب
تواتر تفاصيل مثله لما حصل لنا انتفاء السقوط لأن عدم السقوط مما لا يتصور
اتفاق تواتره كما في الإثبات لكنا نقطع بذلك بحيث لا يقبل التشكيك وأيضا
فالدليل ناهض على وجوب تواتر تفاصيل مثله مما يتوفر الدواعي على
نقله وسيأتي وأيضا فيلزم جواز ذلك في المستقبل ونحن نعلم بطلانه بالضرورة
فإن من أراد إلحاق بالمصحف آيات مكررة مما ثبت مثلا ويسقط بعض المكرر عُدّ
مجنونًا أو زنديقًا وربما يقال لو شرط تواتره في المحل دون تواتر كونه قرآنا
فيلزم ما ذكر وأيضا فهذا ينفي قول من قال إنها آية يؤتى بها للفصل بين
السور لا أنها آية من كل سورة ففي آية لا آية وثلاث عشرة آية وهو قريب مما روي
عمن يقول إنها آية في الفاتحة والخلاف في غيرها فيه تحكم **قال**
مسئلة القراءات السبع متواترة فيما ليس من قبيل الأداء **أقول**
القراءات السبع منها ما هو من قبيل الهيئة كالمد واللين والإمالة وتخفيف الهمزة
ونحوها وذلك لا يجب تواتره ومنها ما هو من جوهر اللفظ كملك ومالك وهذا متواتر

وإلا لكان غير متواتر وهو من القرآن فبعض القرآن غير متواتر وقد بطل
لما مر ولا يمكن أن يصار إلى أحدهما بعينه فيقال إنه هو المتواتر دون الآخر
وذلك الواحد هو القرآن لأنه تحكم باطل لاستوائهما بالضرورة **قال**
مسئلة العمل بالشاذ غير جائز **أقول** لا يجوز العمل بالقراءات السبع الشاذة
مثل ما نقل في مصحف ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات وقد احتج
به أبو حنيفة رحمه الله فأوجب التتابع لنا أنه ليس بقرآن لعدم تواتره
ولا خبر يصح العمل به إذ لم ينقل خبرًا وهو شرط صحة العمل ولا عبرة بكلام
غيرهما فلا حجة منه أصلا قالوا لا بد أن يكون قرآنا أو خبرا ورد بيانا للقرآن
فظن قرآنا فألحق به فإن غير الخبر الوارد لذلك لا يحتمل وعلى التقديرين
يجب العمل به الجواب المنع لجواز أن يكون مذهبا سلمنا لكن من شرط العمل
بالخبر مطلقا أو إذا لم يكن خطأ قطعا الأول ممنوع والثاني مسلم والتقدير
لأن هذا خطأ قطعا إذ نقل قرآنا وليس بقرآن فارتفع الثقة **قال**
المحكم المتضح **أقول** في القرآن محكم ومتشابه قال تعالى منه آيات محكمات
هن أم الكتاب وأخر متشابهات فالمحكم هو المتضح المعنى سواء كان نصا
أو ظاهرا والمتشابه غير المتضح المعنى وعدم اتضاحه قد يكون للاشتراك نحو
ثلاثة قروء أو للإجمال ويعني به غير الناشئ من الاشتراك بقرينة سبق الاشتراك
نحو أن تذبحوا بقرة أو لأن ظاهره التشبيه مثل بيدي وبيمينه استوى و
منهم من قال المحكم ما استقام نظمه للإفادة وهو حق لكنه مقابل من المتشابه يكون
هو ما اختل نظمه لعدم الإفادة فمنهم من صار إليه للوقف على قوله وما يعلم
تأويله إلا الله ويجعل والراسخون في العلم مستأنفا وإنما ظاهر خلافه فإن
الوقف على والراسخون في العلم فيعلمون تأويله وذلك لأن الخطاب بما لا يفهم
بعيد وإن كان لا يمتنع على الله تعالى يلزم تخصيص الحال وهو يعود إلى المعطوف

الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات لانا نقول مخالفة الظاهر اهون من الخطاب بما لا يفيد اصلاً **قال** السنة مسئلة الاكثر على انه لا يمتنع **اقول** فرغ من مباحث الكتاب وهذه مباحث السنة والسنة لغة الطريقة والعادة واصطلاحاً في العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد ما صدر عن الرسول غير القرآن من فعل او قول او تقرير ثم الاكثر من المحققين على انه لا يمتنع عقلاً على الانبياء قبل الرسالة ذنب من كبيرة او صغيرة وخالف الروافض في ذلك فمنعوا جواز الذنب مطلقاً وخالفت المعتزلة فمنعوا جواز الذنب الا في الصغاير فانهم لم يخالفونا فيها بل جوزوها كما جوزنا ومعتمد الفريقين في ذلك ان فيه نقصاً واحتقاراً فينفر الطباع عن اتباعهم فيخل بالحكمة من بعثتهم وذلك قبيح عقلاً وقد عرفت بطلان قاعدة التقبيح العقلي و اما بعد الرسالة فالاجماع على عصمتهم من تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة على صدقهم واما الكذب غلطاً فجوزه القاضي ومنعه الباقون لما مر من دلالة المعجزة على الصدق فمنع القاضي دلالته على الصدق مطلقاً بل على الصدق اعتقاداً فجاز الكذب غلطاً واما غير الكذب من الذنوب فان كانت من الكباير او من الصغاير الخسيسة كسرقة حبة مما ينفر فالاجماع على عصمتهم منها وان كان من غيرها فالاكثر على جوازه ومنعه الاقل وتقريره في الكلام **قال** مسئلة فعله عليه السلام **اقول** فعله عليه السلام ان وضح فيه امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فواضح انه مباح له ولامته فلا خلاف فيه وان تبين تخصيصه به كوجوب الضحى والاضحى والوتر والمشاورة وتخيير نسائه فيه و اباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع نسوة فواضح ايضاً انه لا تتاسى به الامة فلا خلاف فيه واما ما سواهما فان عرف انه بيان لنص مجمل جهته من الوجوب والندب والاباحة اعتبر على جهة المبين من كونه خاصاً وعاماً اتفاقاً وعرفه

كونه

كونه بياناً اما بقول واما بقرينة فالقول نحو خذوا عني مناسككم وصلوا كما رايتموني اصلي والقرينة مثل ان يقع الفعل بعد اجمال كقطع يد السارق من الكوع دون المرفق والعضد بعد ما نزل قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما و الغسل الى المرافق بادخال المرافق او اخراجها بعد ما نزلت فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق واما ما سواه اي ما لا يعرف انه بيان فان علمت صفته من الوجوب والندب والاباحة فامته مثله في ذلك وقال ابو علي بن خلاد امته مثله في العبادات خاصة دون غيرها وقيل هو كما لم يعلم جهته وهو ما تذكر حكمه فنقول وان لم يعلم جهته بالنسبة اليه فما نسبته الى الامة فيه اربعة مذاهب الوجوب والندب والاباحة والتوقف ومذهب خامس وهو المختار عند المصنف وهو التفصيل بانه ان ظهر قصد القربة فالندب والا فالاباحة فههنا مقامان ان ما علم جهته فامته فيه مثله وان ما لم يعلم جهته فان ظهر قصد القربة فالندب والا فالاباحة لنا في المقام الاول القطع بان الصحابة كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفته وذلك يقضي عليهم بالتشريك عادة وايضاً فقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تحقيقاً لمعنى التاسي وهو فعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل وايضاً فقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم ولولا التشريك لما ادى تزويج النبي الى ذلك في حق المومنين وفي المقام الثاني انه اذا ظهر قصد القربة ظهر الرجحان فحكم به والمنع من الترك زيادة لم تثبت الا بدليل والاصل عدمه فيثبت الرجحان بدون المنع من الترك وهو الندب واذا لم يظهر قصد القربة ظهر الجواز لبعد المعصية ولا وجوب ولا ندب بالاصل وايضاً لما نفي الحرج في قوله زوجناكها مع احتمال الوجوب والندب ولم يثبتهما فهم منه ان مقتضى فعله الاباحة

الاباحة دونهما قال الموجب وبما آتاكم الرسول أقول القائلون بوجوب مثل
ما فعل على الامة قالوا اولا قال تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما فعله فقد آتاناه
والامر للوجوب الجواب ان المراد بما آتاكم ما امركم وهو السابق الى الفهم حيث
قابله بقوله وما نهاكم ليتجاوب طرفا النظم وهو اللائق بالفصاحة الواجبة رعايتها
في القران قالوا ثانيا قال تعالى فاتبعوه وقال فاتبعوني يحببكم الله والامر للوجوب
الجواب ان المتابعة فعل مثل فعله على الوجه الذي فعله او متابعة في القول
او الامر بشيء او نهي فقط او في الفعل على الوجه الذي فعله وفي القول معا وعلى
التقديرات لا يلزم وجوب فعل كل ما فعله اما اذا خصصناه بالفعل او عممناه
فيهما فلانه لا يتحقق وجوبه ما لم يعلم انه فعله على وجه الوجوب والمفروض خلافه
ثم يلزم من وجوب مثل كل فعل الضلال بالنسبة الينا اذا فعله على وجه الاباحة او الندب
واما اذا خصصناه بالقول فظ قالوا ثالثا قال تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
لمن كان يرجو الله واليوم الآخر معناه من كان يؤمن بالله فله فيه اسوة حسنة و
يستلزم ان من ليس له فيه اسوة حسنة فهو لا يؤمن بالله وملزوم الحرام حرام
ولازم الواجب واجب والتأسي مبالغة في التهديد على عدم التأسي فيكون
التأسي واجبا الجواب ان معنى التأسي ايقاع الفعل على الوجه الذي فعله صلعم
ان كان الوجوب فعلنا على العلم بالوجوب فعله وهو خلاف المفروض قالوا رابعا
جاء في الحديث الصحيح انه عليه السلام خلع نعليه في الصلوة فخلعوا فسألهم عن ذلك
فقالوا خلعت فخلعنا فاقرهم على ذلك واخبرهم ان جبريل عليه السلام اخبره ان في
نعله اذى اي نجاسة ولولا وجوب الاتباع لانكر عليهم ذلك الجواب الوجوب
لم يستفد من فعله بل لانه من هيئات الصلوة وقد قال صلوا كما رأيتموني اصلي او لانهم
فهموا منه القرينة والاحترام في الصلوة او كره منزله ندبا لا واجبا قالوا خامسا

لما امرهم بالتمتع بالعمرة الى الحج ولم يتمتع هو لم يتمتعوا فلو تمسكوا في ذلك بفعله الا العصاة
ثم لم ينكر عليهم ذلك وبين لهم العلة في عدم الفعل مما يختص به فقال لو استقبلت
ما استدبرت من امري لما سقت الهدي اي لولا ان معي الهدي لاحللت ولكن
لا يحل حرام حتى يبلغ الهدي محله فدل ذلك على وجوب اتباعه الجواب ان وجوب
المتابعة لم يستفد من فعله فقط بل من قوله خذوا عني مناسككم او لانهم فهموا القرينة
فرأوه ندبا لا واجبا قالوا سادسا لما اختلفت الصحابة في وجوب الغسل عند
ادخال قدر الحشفة من غير انزال بعثوا عمر الى عائشة يسألها عن ذلك فقالت فعلته
انا ورسول الله فاغتسلنا فاوجبوا الغسل بمجرد فعله الجواب لم يوجبوه بمجرد فعله
بل لانه معلوم اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل وذلك نص في العموم فانتفى بعدم
مخالفته وتم التخصيص واما لانه بيان لقوله وان كنتم جنبا فاطهروا والامر للوجوب
ومثله ليس محل النزاع في شيء واما لانه شرط الصلوة فقد يتناوله قوله صلوا
كما رأيتموني اصلي واما لانهم فهموا الوجوب من قولها بقرينة وهي انهم سألوها عنه
بعد الخلاف فيه أيجب ام لا ولولا اشعارا للجواب به لما تطابقا قالوا سابعا
حمله على الوجوب احوط لنا من الاثم قطعا فيجب الحمل عليه كما في صلوة نسيها و
لم يتعين عنده فانه يجب عليه الخمس احتياطا وكما لو طلق واحدة من نسائه لا بعينها
فانه يجب عليه ترك الجميع احتياطا الى ان يعين وقد اجيب عنه بان الاحتياط
فيما لا يحتمل التحريم ورد بوجوب صوم الثلاثين اذا غم الهلال فالجواب منع كون
كل احتياط واجبا بل الحق ان الاحتياط انما شرع فيما ثبت وجوبه كما في الصلوة
المنسية او كان ثبوته هو الاصل كصوم ثلاثين اذ الاصل بقاء رمضان واما ما احتمل
لغيره وكان الوجوب لا اصل فيه فلا يجب فيه احتياط كالصوم عند الشك في هلال
رمضان قال الندب الوجوب يستلزم أقول القائلون بالندب لانه فعله على الذي

قالوا هو اما للوجوب او للندب او للاباحة لانتفاء المعصية والوجوب باطل لانه
يستلزم التبليغ دفعا للتكليف بما لا يطاق والغرض ان لا تبليغ اذ الكلام فيما
وجد فيه مجرد الفعل وكذا الاباحة لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
في معرض المدح ولا مدح على المباح فتعين الندب وهو المطلوب وهذا ضعيف
لان الندب والاباحة ايضا يستلزم التبليغ فان وجوب التبليغ يعم الاحكام
فلو انتفى الوجوب لذلك لانتفى الندب والاباحة فالدليل مقلوب عليه وايضا
فلا مدح في الاية الا على الاسوة وقد علمت ان المباح حسن قال
الاباحة هو المحقق اقول القائلون بدلالة فعله على الاباحة قالوا الاباحة محققة
لانتفاء المعصية والوجوب والندب لم يثبتا لعدم الدليل والوقوف عندها
هو المتحقق اي اثباته ونفي ما لم يتحقق هو الواجب والجواب ان ذلك حق
فيما لم يقصد فيه القربة ونحن نقول بالوفاق واما فيما ظهر فيه قصد القربة وهو محل النزاع
بيننا وبينكم فلا نسلم انه لم يثبت الندب بل ثبت لما مر قال مسئلة اذا علم
اقول اذا فعل فعل بحضرة النبي او في عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار
ولم ينكر فان كان كمضي كافر الى كنيسة يعني مما علم انه منكر له وترك انكاره في
الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع في الحال فلا اثر للسكوت ولا دلالة
له على الجواز اتفاقا وان لم يكن كذلك دل على الجواز من فاعله ومن غيره اذا
ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه
وانما دل على الجواز لانه لو لم يكن جائزا لزم ارتكابه عليه السلام المحرم وهو
تقريره على المحرم وهو محرم عليه واللازم باطل لانه خلاف الغالب من
حاله هذا اذا لم ينكر ولم يستبشر واما اذا استبشر فدلالته على الجواز اوضح
وتمسك الشافعي في القيافة واعتبارها في اثبات النسب بكلا الامرين الاستبشار

وعدم

وعدم الانكار في قصة المدلجي وهو انه قال وقد بدت له اقدام زيد واسامة هذه
الاقدام بعضها من بعض واعترض على الشافعي بان لا دلالة في ذلك اما ترك
الانكار فلان قول المدلجي وافق الحق اتفاقا فالقول حق وان كان الاحتجاج باطلا
وهو انما اقتضى القول واما الاستبشار فلانه حصل بما يلزم به الخصم بناء على
اصلهم لانهم اي المنافقين كانوا يتعرضون لذلك اي لقصة زيد واسامة وطعنوا في
نسب زيد لسواد احدهما وبياض الاخر ويكفي في الالزام ان القيافة عندهم حق
فان الالزام لا يجب ان يكون بمقدمة حقة في نفسها بل بما يسلمها الخصم والجواب
عن الاول ان القول بالشيء لسنده لسند منكر منكر وان كان اصل الشيء حقا
فيحرم تقريره والسند وعن الثاني ان الالزام حصل بالقيافة حقة كانت او باطلة
حصل الانكار او لم يحصل فاذا الالزام لا يصلح مانعا من الانكار قال مسئلة
الفعلان لا يتعارضان اقول الفعلان وان تناقض احكامهما كصوم في يوم معين
وافطار في يوم اخر لاحتمال الوجوب في وقت والجواز في اخر الا ان
يدل دليل على وجوب تكريره له او مطلقا او للامة ويدل الدليل على وجوب
التأسي فيكون الثاني ناسخا لحكم الدليل الدال على التكرار لا لحكم الفعل لعدم اقتضائه
التكرار ورفع حكم قد وجد محال وقد يطلق النسخ والتخصيص على الفعل تجوزا
اما اذا كان مع فعل قول يعارضه فباعتبار دليل على تكرير الفعل وعلى
وجوب تأسي الامة به ينقسم الى اربعة اقسام وفي كل قسم فالقول اما ان يختص
به او بالامة او يتناولهما وعلى التقادير اما ان يعلم تقدم الفعل او تأخره او يجهل
اما القسم الاول ان لا يدل دليل على تكرار ولا على تأسي وقد علمت ان اصنافه
الاول ثلاثة ان يكون القول مختصا به فان تأخر القول مثل ان يفعل فعلا ثم يقول
بعده لا يجوز لي مثل هذا الفعل فلا تعارض لان القول في هذا الوقت لا تعلق له
بالفعل اصلا

بالفعل في غ اذ الحكم بحسب ظاهر العادة ولا في المستقبل اذ لا حكم للفعل في المستقبل
لان المفروض عدم التكرار وان تقدم القول مثل ان يقول لا يجوز لي الفعل في وقت
كذا ثم يفعل فيه كان ناسخا لحكم القول وهو مبني على القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل
وانه جائز عندنا فيجوز وممتنع عند المعتزلة فلا يجوزونه وان جهل الحال فالمصنف لم
يتعرض له لانه يذكره نظيره من القسم الرابع ما يعلم به حكمه وسنتكلم عليه
ثانيها ان يكون القول مختصا بالامة فلا يعارض الفعل لعدم القول او تاخر اذ
المفروض عدم وجوب التاسي فلا تعلق للفعل بالامة والقول مختص بهم
ولم يتواردا على محل ثالثها ان يكون القول عاما له وللامة فحكمه على تقدير
تقدم الفعل وتاخره في حقه وفي حق الامة كما تقدم ففي حقه ان تاخر فلا تعارض
وان تقدم فالفعل ناسخ له وفي حقنا لا تعارض على التقديرين هذا اذا كان
القول تناوله بوجه يتناوله على سبيل النصوصية بان يقول لا يجب علي و
لا عليكم واما اذا تناوله بالعموم وكان ظاهرا فيه لا نصا بان يقول لا يجب على احد
فالفعل لا يكون ناسخا في حقه بل مخصصا له لما سياتي ان الاخص يخصص الاعم
اذا تخالفا تقدم العام او تاخر لان التخصيص اهون من النسخ القسم الثاني
ان يدل دليل على تكراره وعلى وجوب التاسي به للامة وفيه الاحتمالات الثلاث
احدها ان يكون القول خاصا به فلا معارضة في حق الامة بحال واما في حقه فالمتاخر
من القول او الفعل ناسخ للاخر كما تقدم وان جهل التاريخ فمذاهب احدها يوخذ
بالقول ثانيها يوخذ بالفعل ثالثها وهو المختار التوقف لاحتمال الامرين فالمصير
الى احدهما بلا دليل تحكم باطل ثانيها ان يكون خاصا بالامة فلا تعارض في حقه
بحال واما في حق الامة فالمتاخر من القول والفعل ناسخ للاخر وان جهل التاريخ
فمذاهب احدها يعمل بالفعل ثانيها يتوقف ثالثها يعمل بالقول وهو

المختار لان دلالة القول على مدلوله اقوى من دلالة الفعل لان القول وضع
لذلك فلا يختلف بخلاف الفعل لو محامل وانما يفهم منه في بعض الاحوال
ذلك بقرينة خارجية فيقع الخطأ فيه كثيرا وايضا فالقول اعم دلالة لانه يعم
المعدوم والموجود والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه يختص بالموجود
المحسوس لان المعدوم والمعقول لا يمكن مشاهدتهما وايضا القول دلالته
متفق عليها والفعل دلالته مختلف فيها والمتفق عليه اولى بالاعتبار
وايضا فالعمل بالقول يبطل مقتضى الفعل في حقهم فقط ويبقى في حقه والعمل
بالفعل يبطل مقتضى القول جملة لانه مختص بالامة وقد بطل حكمه في حقهم و
الجمع بينهما ولو بوجه اولى من ابطال احدهما بالكلية القائلون بتقديم الفعل
قالوا الفعل اقوى بدليل انه يبين به القول مثل صلوا كما رايتموني اصلي و
خذوا عني مناسككم وبيانا بالايدي والصلوة وبخطوط الهندسة وغيرها مما جرت
العادة من الافعال للتعليم اذا لم يف القول به فيستعان بالتخطيط و
التشكيل والاشارة والحركات ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة الجواب
غايته انه وجد البيان بالفعل لكن البيان بالقول اكثر فيكون راجحا فلما
التساوي لكن البيان بالقول ارجح لما ذكرناه من الوجوه فان الدليلين
من جنس واحد اذا تعارضا فقيام دليل اخر على وفق احدهما مرجح له
فان قيل فلم لا يصار الى التوقف ههنا كما في حقه عليه السلام للاحتمالين
قلنا لان القول بالتوقف ضعيف ههنا لانا متعبدون بالعمل والتوقف
فيه ابطال للعمل ونفي للتعبد به بخلاف الاول وهو التوقف في حق الرسول
لعدم تعبدنا به ثالثها ان يكون القول عاما له وللامة فالمتاخر من القول و
الفعل ناسخ للاخر في حقه وفي حقنا فان جهل التاريخ فالثلاثة اي تقدم القول

ومقارنهما الفعل والتوقف والمختار تقدم القول لكن بتقرير الدليل الدال من وجوه ترجيح القول ههنا ادق وذلك لانه يبطل حكمه في حقهم وفي حقه لكن انما بطل حكمه في حقهم وفي حقه لكن انما بطل في حقه الدوام دون اصل الفعل فانه فعل مرة القسم الثالث ان يدل الدليل على التكرار في حقه دون وجوب التاسي به والقول فيه الاحتمالات الثلاث فان كان خاصا بالامة فلا تعارض اصلا وان كان خاصا به او عاما له وللامة فلا تعارض في الامة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم واما في حقه فالمتأخر من القول والفعل ناسخ كما مر في القسم الثاني وعند الجهل فالثلاثة والمختار التوقف القسم الرابع ان يدل الدليل على التاسي دون التكرار في حقه وفي القول الاحتمالات فان كان خاصا به فلا تعارض في الامة واما في حقه فان تاخر القول فلا تعارض وان تقدم فالفعل ناسخ في حقه وان جهل فالمذاهب الثلاثة الوقف وفيه نظر فانه لا تعارض مع عدم الفعل فيتأخر مقتضى القول حكما بتقدم الفعل بلا تعارض المستلزم لنسخ احدهما وان كان خاصا بالامة فلا تعارض في حقه وفي حق الامة المتأخر ناسخ فان جهل التاريخ فالمذاهب الثلاثة والمختار العمل بالقول وان كان له وللامة وكما تقدم فاما في حقه فان تقدم الفعل فلا تعارض وان تقدم القول فالفعل ناسخ له واما في حق الامة فالمتأخر ناسخ وان جهل فالثلاثة والمختار القول ولا يخفى ان هذا لا يكون في حق الامة انما يكون اذا تقدم المتأخر التاسي والا فلا تعارض في حقهم قال الاجماع العزم والاتفاق اقول هذا هو الاصل الثالث من الادلة الشرعية وهو الاجماع والاجماع يطلق لمعنيين احدهما العزم فاجمعوا امركم اي اعزموا ومنه لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل وثانيهما الاتفاق وحقيقة اجمع صار ذا جمع كالبن واتمر وفي الاصطلاح اتفاق خاص وهو اتفاق المجتهدين

من

من امة محمد عليه السلام في عصر على امر فلا يعتبر المقلد مخالفة وموافقة والمراد بقولنا في عصر في زمان ما قل او كثر وبقولنا في امر ما يتناول الديني والدنيوي ثم انه قد اختلف في انه هل يشترط في الاجماع والانعقاد حجة انقراض عصر المجمعين فمن اشترط ذلك لا يكتفي عنده بالاتفاق في عصر بل يجب استمراره ما بقي من المجمعين احد فبتزيد في الحد الى انقراض العصر ليخرج اتفاقهم اذا رجع بعضهم فانه ليس بالاجماع المقصود وهو ما يكون حجة شرعها وايضا قد اختلف في انه هل يجوز حصول الاجماع بعد خلاف مستقر من حي او ميت ام لا فان جاز فهل ينعقد ام لا فمن قال لا يجوز او يجوز ولا ينعقد فلا احتياج الى اخراجه عن الحد ومن قال انه يجوز ولا ينعقد فلا بد ان يخرجه عن الحد بان يزيد فيه لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر وستطلع لك هذا زيادة وضوح عند وقوفك على هذه المسائل قال الغزالي اقول حد الغزالي الاجماع بانه اتفاق امة محمد على امر من الامور الدينية ويرد عليه اشكالات احدها انه يوجب ان لا يوجد اجماع اصلا وانه باطل بالاتفاق وذلك لانه يشعر بالاتفاق من لدن بعثته الى يوم القيامة وثانيها انه لو اريد به اتفاقهم في عصر ما فلا يطرد لصدقه على اتفاق الامة مع عدم المجتهدين فيهم فانه لا يكون اجماعا مع صدق الحد عليه وثالثها انه لا ينعكس على تقدير ان يتفقوا على امر عقلي او عرفي لتقييده الامر بالديني وقد يدفع الاولان بالعناية باتفاق المجتهدين في عصر وسبق ذلك الى فهم المتشرعة في نحو لا تجتمع امتي على الضلالة مع ما فيه من المحافظة على لفظ الحديث والاخير بانه ان تعلق به عمل او اعتقاد فهو امر ديني والا فلا مقصود حجيته فيه قال وخالف النظام وبعض الروافض في ثبوته اقول

يجمع على العادة بحجية الاجماع النظرية ثبوته ونفي العلم به ونفي نقله وفي حجيته

المقام الاول النظرية ثبوته وخالف فيه النظام وبعض الشيعة وزعموا

انه محال قالوا لو اتفقوا فاما عن قاطع او ظني فيمتنع لتساويهم في نقل الحكم المهم وانتشارهم

في الاقطار يمنع نقل الحكم المهم وذلك مما تقضي به العادة المحوجة فيمنع

كون الانتشار يمنع ذلك مع جدهم في الطلب وبحثهم عن الادلة انما تمتنع

ذلك عادة فيمن قعد في قعر بيته لا يبحث ولا يطلب قالوا ثانيا الاتفاق اما عن

قاطع او عن ظني وكلاهما باطل اما القاطع فلان العادة تحيل عدم نقله فلو

كان لنقل فلما لم ينقل علم انه لم يوجد كيف ولو نقل ولو وجد لاغنى عن الاجماع

واما الظني فلانه تمتنع الاتفاق عنه عادة لاختلاف القرائح وتباين

الانظار وذلك كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه

معلوم الانتفاء بالضرورة وما ذلك الا لاختلاف الدواعي الجواب تمنع

ما ذكر في القاطع والظني اما القاطع فلانه لا يحيل نقله عادة اذ قد يستغنى عن

نقله لحصول الاجماع الذي هو اقوى منه وارتفاع الخلاف المحوج الى نقل

الادلة واما الظني فلانه قد يكون جليا واختلاف القرائح والانظار انما

يمنع الاتفاق فيما يدق ويخفى مسلكه قال قالوا يستحيل ثبوته عنهم اقول

المقام الثاني النظرية ثبوته عنهم ومعنى العلم باتفاقهم وقد زعم منكرو الاجماع

انه على تقدير ثبوته في نفسه معلومة عنهم محال قالوا في بيانه ان العادة قاضية

بانه لا يتفق ان يشتهر عن كل واحد من علماء الشرق والغرب انه حكم

في المسألة الفلانية بالحكم الفلاني ويكف النصف من نفسه جزم بانهم لا يعرفون

باعيانهم فضلا عن تفاصيل احكامهم هذا مع جواز خفاء بعضهم عمدا لئلا يلزمه

الموافقة او المخالفة وانقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر او اسره في مطمورة

او خموله فلا يعرف له اثر او كذبه في قوله رائي في هذه المسألة كذا والعبرة بالرأي

دون اللفظ وان صدق فيما قال لكنه لا يمكن السماع منهم في آن واحد بل في زمان

متطاول فربما يتغير اجتهاد بعض فيرجع عن ذلك الرأي قبل قول الاخر

به فلا يجمعون على قول في عصر المقام الثالث النظر في نقل الاجماع الى

من يحتج به وقد زعم منكروه انه مستحيل عادة لان الاحاد لا تعتد ولا يجب

العمل به في الاجماع كما سيأتي فتعين التواتر ولا يتصور اذ يجب فيه استواء

الطرفين والواسطة ومن البعيد جدا ان يشاهد امثال التواتر ولا يتصور

جمع المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا منهم وينقلوا عنهم الى اهل التواتر

هكذا طبقة بعد طبقة الى ان يصل بنا الجواب عن شبه المقامين واحد

وهو انه تشكيك في مصادمة الضرورة فانه نعلم قطعا من الصحابة والتابعين

الاجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون وما ذلك الا لثبوته عنهم و

نقله الينا فانتقض الدليلان قال وهو حجة عند الجميع ولا يعتد

بالنظام اقول المقام الرابع النظرية حجيته وانه حجة عند جميع العلماء فان

قيل فقد خالف النظام والشيعة وبعض الخوارج قلنا لا عبرة

بمخالفتهم لانهم قليلون من اهل الاهواء والبدع قد نشأوا بعد الاتفاق فان

قيل فقد قال احمد وهو من جملة الائمة من ادعى الاجماع فهو كاذب قلنا

هو منه استبعاد لوجوده او للاطلاع عليه ممن يدعيه دون ان يكون غيره

لا انكار لكونه حجة والادلة على حجيته كثيرة منها انهم اجمعوا على القطع بتخطئة

المخالف للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من

العلماء المحققين لا يجمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطئ او ظن بل لا يكون

قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه

وهو خطأ المخالف له حقاً وهو يقتضي حقيقة ما عليه الاجماع وهذا المطلوب أورد

عليه نقضاً اجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى

واجماع النصارى على ان عيسى قد قتل ... والجواب ان اجماع الفلاسفة

عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاسد فيه كثير واما في الشرعيات

فالفرق بين القاطع والظني بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتمييز واجماع اليهود

والنصارى عن اتباع الآحاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيل الخلاف

ما ذكرنا بالحمل فانما يرد نقضاً لو وجد فيه ما ذكرنا من القيود وانتفاء ظ لا يعالى

على اصل الدليل الكم ان قلتم الاجماع دال على نص قاطع في تخطئة المخالف فقد

اثبتم الاجماع بنص يتوقف على الاجماع ولا يخفى ما فيه من المصادرة على المطلوب

لانا نقول المدعى كون الاجماع يمتنع عادة وجوده بدون ذلك النص سواء قلنا

الاجماع حجة ام لا وثبوت هذه الصورة من الاجماع ودلالتها العادة على وجود

النص لا يتوقف على كون الاجماع حجة فما جعلنا وجوده دليلاً على حجية الاجماع

لا يتوقف على حجيته لا وجوده ولا دلالته فاندفع الدور ومنها انهم اجمعوا على تقديم

على القاطع واجمعوا على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم

على غيره فلو كان غير قاطع لزم تعارض الاجماعين وانه محال عادة فان قيل

على الدليلين مقتضاهما ان الاجماع حجة اذا بلغ المجمعون عدد التواتر فان غيره

لا يقطع بتخطئة مخالفه ولا يقدم على القاطع اجماعاً فالجواب ان الدليل ناهض

في اجماع المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط فانهم خطأوا المخالف وقدموه

على القاطع مطلقاً من غير تعرض لعدد التواتر وان سلم فلا يضر اذ غرضنا حجية

الاجماع في الجملة وقد صح على ان اكثر ما يستدل به من الاجماع كاجماع الصحابة والتابعين

كذلك ولان حجية غيره ثبتت بالظواهر وثبتت حجية الظواهر بالاجماع من هذا القبيل

فيندفع الدور مال الشافعي يسمع **أقول** استدل الشافعي على حجية الاجماع بقوله

تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين

نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين كضمه

الى مشاقة الرسول التي هي كفر يحرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد و

اذا حرم اتباع غير سبيلهم يجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما والاجماع سبيلهم

فيجب اتباعه وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه كثيرة وانفصلوا عنها اضعفها ما

نذكره وهو ان هذا ليس بقاطع لان قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يحتمل وجوهاً من

التخصيص لجواز ان يريد سبيلهم في متابعة الرسول او في مناصرته او في الاقتداء

به او فيما به صاروا مؤمنين وهو الايمان به واذا قام الاحتمال كان غايته الظهور

والتمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلايل المانعة

من اتباع الظن فيكون اثباتاً للاجماع بما لا يثبت حجيته الا به فيصير دوراً واذا سلك

في الاعتراض هذا الطريق لانه اثبات لاصل كلي بدليل ظني فلا يجوز لم

يرد علينا القياس نقضاً للاحتجاج عليه بالظواهر اذ لا يلزم دور مال

الغزالي بقوله لا تجتمع امتي **أقول** استدل الغزالي على حجية الاجماع بقوله عليه

السلام لا تجتمع امتي على الخطاء من وجهين احدهما تواتر المعنى وهو انه تكرر وتواتر

كثيرة نحو لا تجتمع امتي على الضلالة لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة

حتى يخرج المسيح الدجال يد الله على الجماعة من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية

الى غير ذلك والآحاد وان لم تتواتر فقد تواتر القدر المشترك وحصل العلم به كما

في شجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم واستحسنه المصنف بانها تلقتها الامة

لها بالقبول فلولا انها صحيحة قطعاً لقضت العادة بامتناع الاتفاق على قبولها

وربما يقال تقديمها على القاطع وهذا لم يستحسنه لان قبول الامة لها لا يخرجها عن

قوله واذا سلكنا ظرف لقوله لم يرد علينا القياس يعني اذا قلنا لا يجوز اثبات حجية الاجماع بالظواهر لان حجيتها تثبت بالاجماع

فلو اثبت حجيته بها لزم الدور ولم يرد القياس علينا نقضاً لان القياس وان اثبتت حجيته بالظواهر لكن لم تثبت حجيتها بالقياس

ولو قلنا في الاعتراض لا يجوز اثبات حجية الاجماع بالظواهر لانه اصل كلي فلا يثبت بدليل ظني انتقض بالقياس لانه ايضاً

اصل كلي مع انه مثبت بدليل ظني ا ه

الآحاد فلا يصح استناد الاجماع اليها ولعل تقدم الاجماع على القاطع بعيد لا لما

قال واستدل اجماعهم يدل على قاطع اقول استدل امام الحرمين على
حجيته بان الاجماع يدل على وجود دليل قاطع في الحكم المجمع عليه لان العادة تقضي بامتناع
اجتماع مثلهم على مظنون فيكون الحكم حقا وصوابا قطعا والجواب انا لا نسلم قضاء العادة
بذلك وانما يمتنع اتفاقهم على مظنون اذا دق فيه النظر واما في القياس الجلي
واخبار الآحاد تفيد العلم بوجوب العمل بالظواهر فلا قال المخالف تبيانا لكل
شيء فردوه ونحوه وغايته الظهور ويحدث معاذ اقول المخالفون احتجوا بوجوه
قالوا اولا قال الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فلا مرجع في تبيان الاحكام
الا اليه والاجماع غيره وقال ايضا فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
فلا مرجع غير الكتاب والسنة ويمكن منع ظهوره فيما اراد بان الاول لا ينافي كون غيره
ايضا تبيانا ولا كون الكتاب تبيانا لبعض الاشياء بواسطة الاجماع والثاني بانه
مختص بما فيه النزاع والمجمع عليه ليس كذلك او مختص بالصحابة وان سلم فغايته
الظهور فلا يعارض القاطع قوله ونحوه اشارة الى قوله لا تأكلوا وان تقولوا ولا
تقتلوا فانه ورد نهيا عاما للامة عن خطيات فلولا جوازه منهم لما افاد والجواب
بعد كونه منعا للكل لا لكل احد والكل وعدم استلزام النهي الجواز انه ظ كما مر قالوا ثانيا
دل عليه حديث معاذ وهو انه اهمل الاجماع عند ذكر الادلة اذ سأله النبي عنها
واقره النبي فدل على انه ليس بدليل والجواب انه انما لم يذكره لانه ح لم يكن حجة لعدم
تقرر المأخذ من الكتاب والسنة بعد ولا يلزم ان لا يكون حجة بعد الرسول وتقرر
المأخذ قال مسئلة وفاق من سيوجد لا يعتبر اتفاقا اقول القائلون بالاجماع
اجمعوا على ان لا عبرة بالخارج عن ملة الاسلام ولا بوفاق من سيوجد من الامة
والا لم يعلم اجماع قط والادلة المتقدمة السمعية والعقلية تدل على ذلك واما المقلد

فالاكثر على انه لا يعتبر في الاصولي دون الفروع وقيل يعتبر في الفروع دون الاصولي
لنا لو اعتبروا فاقهم لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم ولنا ايضا انه عند اتفاق
المجتهدين يحرم على المقلد المخالفة قولا وفعلا قطعا فغايته انه مجتهد خالف في علم
عصيانه بالمخالفة ولا يعتد بمخالفته وذلك المجتهد قطعا مع اجتهاده وامكان صحة نظره
فبدا مع الجزم بقصوره وعدم الحقيق بقوله احرى قال المبتدع بما يتضمن كفره كالكافر
اقول المجتهد المبتدع ان كان بدعته يتضمن كفرا كالمجسمة فان قلنا بالتكفير
فهو كالكافر ولا يعتد بوفاقه ولا بمخالفته وان لم نقل بتكفيره فهو كغيره من اصحاب
البدع الظاهرة ثم غيره لكن متضمن فسقا فاحشا واصلا كالخوارج اجتاحوا
الانفس واحرقوا الديار وسبوا الذراري واستباحوا الفروج والاموال
فهل يعتد فيه ثلاثة مذاهب احدها يعتد مطلقا ثانيها لا يعتد مطلقا ثالثها
يعتبر في حق نفسه لا في حق غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه ويكون
حجة على من سواه لنا الادلة المذكورة لا تنهض دونه اذ ليس من سواه كل
الامة والايمان انما ورد فيه وكل حكم شرعي لا دليل عليه وجب نفيه قالوا
فاسق فلا يعتبر قوله كالكافر والصبي بجامع عدم العدالة الجواب منع علية
الوصف للحكم بل انما لم يعتد الكافر لانه ليس من الامة والصبي لقصوره عن
النظر والاجتهاد سلمنا ذلك لكن فسقه لا يمنع قبول قوله في حقه كاقرار الفاسق
والكافر كما هو المذهب الثالث وقد يقال فوقه هذا الوفاق كان له لا عليه

قال مسئلة لا يختص الاجماع بالصحابة اقول لا يختص الاجماع
المحتج به بالصحابة بل اجماع غيرهم حجة خلافا للظاهرية وعن احمد فيه قولان لنا
انه اجماع الامة فوجب اعتباره بالادلة السمعية نحو ويتبع غير سبيل المؤمنين
لا تجتمع امتي على الخطاء قالوا اولا لو اعتبر اجماع غير الصحابة لزم عدم اعتبار

اعتبار اجماع الصحابة ولدم تعارض الاجماعين وكلاهما باطل بيانه انه انعقد اجماع الصحابة قبل مجئ التابعين وغيرهم فيما لا قاطع فيه من الاحكام انه يجوز فيه الاجتهاد والاخذ باي واحد من الطرفين أدى اليه الاجتهاد فلو اجمع غيرهم بعدهم في شئ منها لم يجز فيه الاجتهاد اجماعا ولا الاخذ بغير ما عليه الاجماع فادى الى بطلان الاجماع الاول والى تعارض الاجماعين والجواب ان ذلك جار في الصحابة قبل تحقق اجماعهم لاجماعهم على جواز الاجتهاد في المسائل المختلف فيها فلو صح ما ذكرتم وجب ان لا يكون يجوز اجماعهم في شئ منها واللازم باطل بالاتفاق فانتقض دليلكم فالتحقيق انه يجب ان يكون المجمع عليه منهم مشروطا بعدم القاطع او الاقاطع فيه يسوغ فيه الاجتهاد ما دام كذلك واكثر القضايا العرفية تحتمل السوالب بعد ذلك وان لم يصرح به فاذا قلت لا شئ من النائم بيقظان فهم منه ما دام نائما وفيما ذكرنا من الصورة قد زال الشرط فزال الحكم فلا يلزم شئ من الامرين

قالوا ثانيا لو اعتبر اجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة لانها لا تصلح معارضا للاجماع واللازم منتف الجواب انه انما لا يعتبر مخالفة بعض الصحابة لانها لا تصلح معارضا للاجماع واللازم ولا انها قادحة في الاجماع فهذا عنه ساقط وانما يتوجه على من يعتبرها وهو يمنع كون ذلك اجماعا فانه يشترط في الاجماع ان لا يسبقه خلاف مستقر والحاصل ان معتبرها يمنع الملازمة وغيره يمنع بطلان اللازم

قال مسئلة لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين اقول لا ينعقد الاجماع مع وجود المخالف وان قل لان سائر الدليل لم يتناول الا كل الامة نعم لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كاجماع من عدا ابن عباس رضي الله عنه على العول ومن عدا ابا موسى الاشعري على ان النوم ينقض الوضوء ومن عدا ابا طلحة ان البرد يفطر لم يكن اجماعا قطعا لما ذكرنا ان الادلة لا تتناول

لكن

لكن الظاهر انه يكون حجة لانه يدل ظاهرا على وجود راجح او قاطع لانه لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجحا والكثيرون لم يطلعوا عليه او اطلعوا وخالفوه غلطا او عمدا كان في غاية البعد قال مسئلة التابعي المجتهد يعتبر مع الصحابة فان نشأ بعد اجماعهم فعلى انقراض العصر اقول التابعي المجتهد عند انعقاد الاجماع من الصحابة يعتبر معهم فلا ينعقد اجماعهم مع مخالفته وقال بعض العلماء لا يعتد به ولمخالفته واما من نشأ وبلغ درجة الاجتهاد بعد انعقاد اجماعهم فاعتباره وعدم اعتباره مبني على الخلاف في اشتراط انقراض العصر فمن اشترطه اعتبره ومن لم يشترط لم يعتبر لنا ما تقدم ان الادلة لا تتناولهم اذ ليسوا بدونه كل الامة واستدل لو لم يعتد بقوله وكان ان خالفهم باطلا قطعا لم يسوغ الصحابة الاجتهاد معهم لعدم القائل على تقديري الموافقة والمخالفة واللازم منتف فان الصحابة رضي الله عنهم سوغوا للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم كسعيد بن المسيب وشريح والحسن البصري ومسروق وابي وائل والشعبي وسعيد بن جبير وغيرهم كابي سلمة وقد روي عنه تذاكرت مع ابن عباس و ابي هريرة في عدة الحامل المتوفى زوجها فقال ابن عباس بابعد الاجلين وقلت انا بوضع الحمل فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي اي ابي سلمة فاجاز اجتهاده والشافعي ورجح رأيه على رأي الصحابي المخالف للتابعي فلذلك لو قلنا بان مخالفته لهم خطأ مطلقا ولا نقول بذلك اذا خالفهم مع اجماعهم و ما ذكرتموه من تسويغ الاجتهاد معهم انما كان مع الاختلاف فلا يفيدكم قال مسئلة اجماع المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك فقيل محمول على ان روايتهم مقدمة اقول قد اشتهر ان اجماع اهل المدينة وحدها من الصحابة والتابعين

وهو مختار المصنف

او يقال لو خالفهم مع اجماعهم

اجماع اهل المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك
وقيل محمول على ان روايتهم متقدمة وقيل على المنقولات المستمرة
كالاذان والاقامة والصحيح التعميم لنا ان العادة تقضي بان
مثل هذا الجمع المحصور من الكل الاحقين بالاجتهاد لا يجمعون الا عن راجح
فان قيل يجوز ان يكون تمسكهم غير ارجح ولم يطلع عليه بعضهم قلنا العادة تقضي باطلاع الكل
والاعتراض فيما تقدم

حجة عند مالك رحمه الله عليه فقيل قوله ذلك محمول على ان روايتهم مقدمة على رواية غيرهم وقيل محمول على حجية اجماعهم في المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها والصحيح عند المصنف هو التعميم اي القول بكونه حجة مطلقا والاكثر على انه ليس بحجة لنا ان العادة قاضية بعدم اجماع مثل هذا الجمع الكثير من العلماء المحصورين الاحقين بالاجتهاد الا عن راجح فقوله مثل هذا الجمع تنبيه على انه لا خصوصية للمدينة فيستبعد كون المكان له مدخل وانما اتفق فيها ذلك ولو اتفق مثله في غيرها لكان كذلك قوله المحصور اراد به انحصارهم في المدينة واجتماعهم فيها وقلة غيبتهم عنها حتى لو اتفق عددهم او اكثر متفرقين في البلاد او مختلطين بمخالفيهم او غايبين عن بلادهم لم يعتبر ولم تقض العادة باطلاعهم على الراجح فلعل الراجح دليل المخالف راجح وهو لا يجتمعون يتشاورون ويتناظرون ويتفقهون فيبعد ان لا يطلع احد منهم على دليل المخالف مع رجحانه قوله الاحقين بالاجتهاد احترازا عن مخصوصين في موضع اخذ لا يكون مهبطا للوحي واهله غير واقفين على وجوه الادلة من قول الرسول عليه السلام وفعله وفعل اصحابه في زمانه ووجه التوضيح فانه لا شك في ان اهل المدينة كانوا اعرف بذلك فان قيل لا نسلم العادة قاضية في اتفاق مثلهم عن راجح لانهم بعض الامة فيجوز ان يكون تمسك عندهم ارجح من راجح لم يطلع عليه البعض قلنا لا نقول العادة قاضية باطلاع الكل فيرد ذلك بل باطلاع الاكثر والاكثر كاف في تتميم دليلنا فان العادة اذا اوجبت اطلاع الاكثر امتنع ان لا يطلع عليه من اهل المدينة احد ويكون دليل الاكثر عندهم ما فيه احد منهم والاحتمالات البعيدة لا تنفي الظهور وقد استدل بنحو المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والباطل خبث فينتفي عنها

وهو بعيد لانه انما يدل على فضلها لما علم من وجود الباطل فيها ولا دلالة له على انتفاء الخطاء عما اتفق عليه اهلها بخصوصه واستدل بتشبيه علمهم بروايتهم فانها تقدم على رواية غيرهم اتفاقا فكذا علمهم وغيبتهم ورأيهم يقدم على ما لغيرهم الجواب انه تمسك خال عن الجامع فلا يصلح دليلا ولئن سلم فالفرق وهو ان الرواية ترجح بكثرة الرواة اتفاقا والاجتهاد لا يترجح بكثرة المجتهدين قال مسئلة لا ينعقد الاجماع اقول لا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم مع مخالفة غيرهم لهم او عدم الموافقة والمخالفة خلافا للشيعة ولا بالائمة الاربعة عند الاكثر خلافا لاحمد ولا بابي بكر وعمر رضي الله عنهما عند الاكثر خلافا لبعضهم لنا ان الادلة لا تتناولهم وقد تكرر فلم نكرره اما الشيعة فبنوا على اصلهم في العصمة وقد تقرر في الكلام فلم نتعرض له واما الاخرون فقالوا قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقال اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر الجواب انهما يدلان على اهلية الاربعة والاثنين لتقليد المقلد لهم لا على حجية قولهم على المجتهد ثم انه معارض بقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه يدل على اهتداء من اقتدى بمخالفيهم وبقوله خذوا شطر دينكم عن الحميراء والمراد المقلد قطعا والا لزم كونه حجة عند مخالفتهم لهم قال مسئلة لا يشترط عدد التواتر اقول لا يشترط في حجية الاجماع ان يبلغ عدد المجتهدين عدد اهل التواتر لكونهم كل الامة والمسلمين واما من استدل بالعقل وهو انه لو لم يكن عن قاطع لما حصل فلا بد له من القول بعدد التواتر فان انتفاء حكم العادة في غيره ظاهر واذا قلنا لا يشترط فلو لم يبق من المجتهدين الا واحد فقيل قوله حجة لمضمون السمعي وهو انه لا يخرج الحق عن الامة وان خالف صدق عليه عدم صدق سبيل المومنين ان اجماع لامة عليه وقيل ليس بحجة لان الاجماع يشعر بالاجتماع ولان لا اجتماع وسبيل المومنين هو المتفق

عنه الخطار وهو منتف ههنا قال مسئلة اذا افتى واحد وعرفوا به اقول اذا قال واحد
او جماعة بقول وعرف به الباقون ولم ينكره احد منهم فان كان بعد استقرار
المذاهب لم يدل على الموافقة قطعا ولا عادة بالكلية فلم يكن حجة وان كان قبله
وهو عند البحث عن المذاهب والنظر فيها فقد اختلف فيه والحق انه اجماع
او حجة وليس باجماع قطعي وعن الشافعي رحمه الله انه ليس اجماعا ولا حجة وروي
عنه خلافه وقال الجبائي هو اجماع بشرط انقراض العصر وقال ابو علي بن ابي
هريرة ان كان القول فتيا فاجماع وان حكما فلا لنا سكوتهم ظاهر في موافقتهم
او بعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة عادة كما نرى عليه الناس فكان ذلك
في افادة الاتفاق ظنا كقول ظاهر الدلالة غير قطعيها وهي ينتهض لذلك السمع فانه
سبيل المؤمنين وقول كل الامة وما الحمل فليس الظن الحاصل به دون الحاصل
بالقياس وظواهر الاخبار فوجب العمل به احتج المخالف وهو القائل بانه ليس
باجماع ولا حجة بانه يجوز ان يكون من لم ينكر انما لم ينكر لانه لم يجتهد بعد فلا راي له
في المسألة او اجتهد فتوقف لتعارض الادلة او خالفه لكن لم يظهر خلافه لاجل
تروي لاحتمال رجحان ماخذ المخالف حتى يظهر عنده او وقره ولم تخالفه تعظيما
له او هاب المفتي او الفتنة كما نقل عن ابن عباس في عدم القول انه سكت
اولا ثم اظهر الانكار فقيل له في ذلك فقال انه والله كان رجلا مهيبا يعني عمر
رضي الله عنه ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل على الموافقة فلا يكون اجماعا ولا
حجة الجواب انها وان كانت محتملة لكنها خلاف الظاهر لما علم من عادتهم ترك
السكوت في مثله كقول معاذ رضي الله عنه لعمر رضي الله عنه لما راى جلد الحامل
ما جعل الله لك على ما في بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر وكقول امرأة لما نهى عن
المغالاة في المهر ايعطينا الله بقوله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا ويمنعنا عمر

فقال كل افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال وكقول عبيدة لعلي لما قال تجدد
لي راي في امهات الاولاد ان يعتقن رايك في الجماعة احب الينا من رايك وحدك
وغير ذلك مما يوقف عليه في التتبع لاثارهم قال المخالف الاخر وهو القائل
بانه اجماع سكوتهم دليل ظاهر في موافقتهم فكان اجماعا الجواب الظهور لا يكفي
في كونه اجماعا قطعيا بل في كونه حجة ونقول به قال الجبائي قبل انقراض العصر
الاحتمالات المذكورة قوية فلا يكون اجماعا واما بعده فيضعف الاحتمال
فيكون ظاهرا في الموافقة فيكون اجماعا والجواب ما قلنا قال ابن ابي هريرة
العادة في الفتيا انها تخالف ويبحث عليها دون الحكم فان كلا لحكم بما يراه فيتبع
ولا يخالف كما ترى في عصرنا وايضا الحاكم يهاب ويوقر دون المفتي الجواب
ان ذلك بعد استقرار المذاهب وقد فرضنا المسألة فيما قبل استقرارها والفتيا
والحكم سواء لان انكار الحكم انكار للفتيا واعلم ان محل الكلام اذا افتى وانتشر
بين اهل عصره ولم ينكروا اما اذا لم ينتشر فعدم الانكار لا يدل على الموافقة قطعا
وبه قال الاكثر لانه يجوز ان لا يقول لهم فيه او لهم قول مخالف لم ينقل بخلاف
ما تقدم وان ذلك اذا كثر وتكرر وكان فيما يعم به البلوى ربما افاد القطع قال
مسئلة انقراض العصر غير مشروط اقول انقراض عصر المجمعين غير مشترط في
انعقاد اجماعهم وكونه حجة فاذا اتفقوا ولو حينا لم يجز لهم ولغيرهم مخالفته وعليه
المحققون وقال احمد وابن فورك يشترط وقيل يشترط في السكوتي دون غيره
وقال امام الحرمين ان كان سنده قياسا اشترط والا فلا لنا ان ما دل على السمعية
عام يتناول ما انقرض عصره وما لم ينقرض واستدل لو اشترط الانقراض لما حصل
اجماع لتلاحق المجتهدين بعضهم بعضا واللازم باطل لان البحث عنه فرع حصوله
الجواب ان اللاحق اما ان يقال انهم ممن خالف في الاجماع او يقال لا مدخل لهم فيه

فان قلنا انهم مدخل فلا بد من انقراض الجميع مطلقا بل انقراض المجمعين
الاولين وان قلنا لا مدخل لهم قط لان المجمعين هم الاولون فالشرط انقراض
عصرهم قال قالوا يستلزم الغاء الخبر الصحيح بعد الاطلاع عليه قلنا
اقول القائلون باشتراط الانقراض احتجوا بوجوه قالوا اولا عدم اشتراطه
يستلزم عدم العمل بالخبر الصحيح ان اطلع عليه وذلك يؤدي الى ابطال النص
بالاجتهاد وانه باطل الجواب وجوده مع ذهول المجمعين عنه بعد الفحص والاطلاع
عليه من بعد بعيد جدا ولو قدر لا يعمل به ولكن لا للاجتهاد بل لان القاطع
دل على خلافه وهو الاجماع وان كان عن الاجتهاد وذلك كما لو اطلع عليه
بعد الانقراض فجوابكم جوابنا قالوا ثانيا لو لم يشترط الانقراض لمنع المجتهد
من الرجوع عن اجتهاده واللازم باطل بيانه انه اذا تغير اجتهاد بعض
المجمعين وقد انعقد الاجماع باجتهاده فيحكم باجتهاده الاول ولا يمكن من
العمل باجتهاده الثاني لمخالفته الاجماع وذلك ظاهر وعلى الجواب لا نسلم
ان اللازم باطل مطلقا بل عند عدم الاجماع واما معه فالمنع عن الرجوع واجب
كما قيل رايك في الجماعة احب الينا من رايك وحدك قالوا ثالثا لو لم يعتبر
مخالفته اذا رجع فلان الاول اتفاق كل الامة فيجب ان لا يعتبر مخالفة من
مات فيكون اتفاق الباقين اجماعا لانه اتفاق كل الامة واللازم باطل
الجواب ان عدم اعتبار مخالفة من مات مختلف فيه فاما من قال به فانه
يمنع بطلان اللازم ويلتزمه واما من لم يقل به فيمنع الملازمة ويفرق بان
القول لا يموت بموت قائله فقول المخالف الميت قول بعض من وجد من الامة
وهو محقق حين الاجماع فلا ينعقد مع مخالفته بخلاف ما نحن فيه اذ وجد فيه قول
كل الامة حين لم يوجد قول يخالفهم واذا انعقد فلا عبرة بما يحدث بعده سوال

قد يقول بعضهم قول غيرهم قال مسئلة لا اجماع الا عن مستند لانه يستلزم
الخطاء ولانه مستحيل عادة قالوا لو كان عن دليل لم يكن له فائدة اقول
لا يجوز الاجماع الا عن مستند من دليل او امارة لان عدم المستند يستلزم
الخطاء فلو اجمع لا عن مستند اجتمع الامة على الخطاء ولان اتفاق الكل لا لداع
يستحيل عادة كالاجتماع على اكل طعام واحد قالوا لو كان عن سند لا يعنى به
عن الاجماع فلم يكن للاجماع فائدة الجواب اولا منع الملازمة اذ فائدته
سقوط البحث وحرمة المخالفة وثانيا انه يقتضي انه يجب ان لا يكون الا عن دليل
وذلك كما لم يقل به احد قال مسئلة يجوز ان يكون عن قياس اقول
قد علمت وجوب مستند للاجماع فذلك المستند هل يجوز ان يكون قياسا الصحيح
جوازه ومنعه الظاهرية فبعضهم منع الجواز وبعضهم جوزه ومنع الوقوع لنا
القطع بجوازه لانه لو فرض لم يلزم منه محال لذاته وذلك كغيره من الامارات
من خبر الواحد والمتواتر الظني الدلالة اذ لا مانع يقدر الا كونه مظنونا والظاهر
الوقوع كامامة ابي بكر رضي الله عنه اجمع عليها بقياسها على امامته في الصلوة
فقيل رضيك رسول الله لامر ديننا افلا نرضاك لامر دنيانا وكتحريم شحم الخنزير قياسا
على لحمه واراقة نحو الشيرج اذا وقعت فيه فارة قياسا على السمن وكحد شارب
الخمر وقد اثبته علي رضي الله عنه بالقياس حيث قال اذا شرب سكر واذا
سكر هذى واذا هذى افترى فارى عليه حد المفترين وقال عبد الرحمن هذا
حد واقل الحد ثمانون قال مسئلة اذا اجمع على قولين في احداث قول ثالث منعه
الاكثر كوطي البكر قيل يمنع الرد وقيل مع الارش فالرد مجانا ثالث وكالجد
مع الاخ قيل المال كله للجد وقيل المقاسمة فالحرمان ثالث وكالنية في الطهارة
قيل يعتبر في الكل وقيل في البعض فالتعميم بالنفي ثالث وكالفسخ بالعيوب الخمس قيل يفسخ

لها وقيل لا فالتفرقة ثالث ومثاله مع زوج او زوجة واب فقيل بثلث الكل وقيل بثلث
ما بقي فالتفرقة ثالث والصحيح التفصيل ان كان الثالث يرفع ما اتفقا
عليه فممنوع كالحكم في الجد والطهارة والاخبار كفسخ النكاح ببعض والكلام
فانه موافق في كل صورة مذهبا لان الاول مخالف للاجماع فيمتنع بخلاف الثاني
كما لو قيل لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب وقيل يقتل ويصح لم يمتنع تفصيل
ولا يصح وعكسه بالاتفاق قالوا فصلتم لم يفصل احد فقد خالف الاجماع اقول
واذا اختلف اهل العصر على قولين لا يجوز لمن بعدهم احداث من بعدهم
قولا ثالثا فهو ممنوع عند الاكثرين وجوزه الاقلون وله امثلة احدها
ان وطئ المشتري البكر ثم تحرر لها عيبا فقيل الوطئ يمنع الرد وقيل
بل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول
بردها مجانا قول ثالث ثانيها الجد مع الاخ فقيل يرث المال كله
ويحجب الاخ وقيل بالمقاسمة مع الاخ فالقول بحجبه قول ثالث ثالثها
النية في الطهارات تعتبر في تيممها ووضوئها وغسلها وقيل تعتبر في الكل وقيل
في البعض فالقول بانها لا تعتبر في شيء منها قول ثالث رابعها فسخ
النكاح بالعيوب الخمسة الجنون والجذام والبرص والعنة والرتق او
القرن فقيل تفسخ بها كلها وقيل لا تفسخ بشيء منها فالتفريق وهو القول
بانه ينفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث خامسها ام مع
اب مع زوج او زوجة فقيل لها الثلث من اصل المال في مسئلتي
الزوج والزوجة وقيل ثلث الباقي فيهما فالتفريق وهو القول بان
لها الثلث في مسئلة وثلث الباقي في مسئلة قول ثالث والصحيح
عند المصنف التفصيل وهو ان كان الثالث يرفع شيئا

متفقا عليه فممنوع والا فلا فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا و
كمسئلة الجد للاتفاق على انه يرث وكالنية للاتفاق على انها تشترط في الجملة
والثاني كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب ومسئلة الام لانه وافق في كل
مسئلة مذهبا لنا اما ان الاول ممنوع فلانه اذا رفع مجمعا عليه فقد خالف الاجماع
فلم يجز واما ان الثاني غير ممنوع فلانه لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز وبه صحة
مسائل وهو انه لو قال بعضهم لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب وقال الاخر
يقتل ويصح فلو جاز ثالث وقال بعض لا يقتل ويصح او لا يقتل ويصح لم يكن ممتنعا
بالاتفاق لانهما مسئلتان خالف في احدهما بعضا وفي الاخرى بعضا واما الممنوع
مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه المانعون مطلقا قالوا اولا اتفق الاولون على عدم
التفصيل في العيوب ومسئلة الام والحادث للقول الثالث تفصيل فقد خالف
الاجماع فلا يجوز الجواب لا نسلم اتفاقهم على عدم التفصيل لان عدم القول
بالتفصيل ليس قولا بعدم التفصيل وانما الممنوع القول بما قالوا بنفيه لا ما لم يقولوا
بثبوته ولو امتنع لامتنع القول في كل واقعة تجددت ثم يقولوا فيها بحكم فتحقق ذلك
لمسئلة الذمي والغائب قالوا ثانيا فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيه تخطئة كل
الامة والادلة السمعية تنفيها الجواب ان الممتنع تخطئة كل الامة فيما اتفقوا
عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطئ كل بعض في مسئلة غيرها خطأ فيه الاخر
فلا المخالف للاخر وهو القائل بالجواز مطلقا قالوا اولا فهم دليل على ان
المسئلة اجتهادية يسوغ فيها العمل بما يؤدي اليه الاجتهاد فكيف يجعل مانعا منه
الجواب ان ما قلنا فيه بالمنع ما اتفقوا على امر يرفعه القول الثالث وذلك
لم يختلفوا فيه فلا يكون اجتهاديا وبه ولو سلم فهو دليل على جواز الاجتهاد ما لم
يتقرر اجماع مانع عنه كما لو اختلفوا ثم اجمعوا وقد تقدم قالوا ثانيا لو لم

يكن جائزا لأنكر لما وقع وقد وقع ولم ينكر وذلك انه قال الصحابة للام ثلث ما بقى في المسئلتين وقال ابن عباس رضي الله عنهما ثلث الاصل فاحدث ابن سيرين وغيره قولا ثالثا فقال ابن سيرين في مسئلة الزوج بقول ابن عباس لها ثلث الاصل وفي مسئلة الزوجة بقول الصحابة لها ثلث الباقي وعكس تابعي اخر الحكم فيهما ولم ينكر عليهما احد والا لنقل الجواب ان ذلك متّهم من الحاكم وكذلك لم ينكر فانه من فصل الفسخ بالعيوب الخمسة مما لا مخالفة فيه للاجماع

قال مسئلة يجوز احداث دليل اخر اقول اذا استدل اهل العصر بدليل او اوّلوا تاويلا فهل لمن بعدهم احداث دليل او تاويل اخر لم يقولوا به الاكثرون على انه جائز وهو المختار ومنعه الاقلّون هذا اذا لم ينصّوا على بطلانه واما اذا نصّوا فلا يجوز اتفاقا لنا قول بالاجتهاد ولا مخالفة فيه للاجماع لان عدم القول ليس قولا بالعدم فكان جائزا وايضا لو لم يكن جائزا لأنكر لما وقع واللازم باطل وذلك لان العلماء في كل عصر لم يزالوا يستخرجون الادلة والتاويلات المغايرة لما تقدم شايعا ذايعا ولم ينكر عليهم والا لنقل بل يتمدحون به ويعدّون ذلك فضلا قالوا اولا قد اتبع غير سبيل المؤمنين لان سبيل المؤمنين ما تقدم وهو غيره فلا يجوز بالاية الجواب انه وان كان ظاهرا فيما ذكرتموه لكنه مأوّل بان المراد واتبعوا غير ما اتفقوا عليه لا ما لم يتعرضوا له والا لزم المنع عن الحكم في كل واقعة تتجدد وانه باطل بالضرورة والاتفاق وقد يفرق بان ما نحن فيه سبيل لهم ولا سبيل لهم ثمّه قالوا ثانيا قال الله تعالى تأمرون بالمعروف والمعروف عام لانه مفرد محلّى باللام فتأمرون بكل معروف فلا يكون معروفا والا لامروا به فلا يجوز المصير اليه الجواب المعارضة بقوله وتنهون عن المنكر فلو كان منكرا لنهوا عنه فيعيّن ما ذكرتم واللازم منتف

قال مسئلة اتفاق العصر

الثاني

الثاني على احد قولي العصر الاول اقول اذا اختلف اهل العصر الاول على قولين واتفق اهل العصر الثاني على احدهما بعدما استقر خلافهم وحكى كل لمذهب فقد اختلف فيه قال الاشعري واحمد والامام والغزالي انه ممتنع حصوله وجوّزه بعضهم ثم اختلف فيه فقال بعضهم حجة وبعضهم ليس بحجة والحق انه بعيد الا في القليل من المسائل يعني انه وان يبعد فلا يمتنع مثله وقد يقع قليلا اما بعده فلانه لا يكون الا عن جلي ويبعد غفلة المخالف عنه واما انه قد وقع فكاختلاف الصحابة في بيع امهات الاولاد ثم اجمع من بعدهم على المنع منه وفي الصحيح ان عمر كان يمنع عن المتعة اي متعة الحج الى العمرة قال البغوي ثم صار اجماعا اي صار جوازه مجمعا عليه قال الاشعري العلماء بعضهم بامتناع الاتفاق على ما استقر فيه الخلاف اذ لا يزال احدى الطائفتين تصرّ على مذهبها الجواب منع قضاء العادة فيه ولو امتنع لم يقع وقد وقع المانعون لو وقع قالوا لو وقع كان حجة لتناول الادلة له فيتعارض الاجماعان اجماع هؤلاء على عدم تسويغ الاخر واجماع الاولين على تسويغ كل منهما وانه محال عادة والجواب لا نسلم الاجماع الاول اي اتفاق الاولين على تسويغ كل منهما اذ كل فرقة تجوّز ما يقول به وتنفي الاخر ولو نسلم فانما اجمعوا على تسويغ كل منهما ما لم يوجد قاطع يمنع ذلك وقد وجد القاطع وهو الاجماع فلا تعارض وهذا كما لم يستقر خلافهم اذ في زمن الخلاف يجوّزون الاخذ بكل واحد وحاد كرتم تجري فيه بعينه فما هو جوابكم فهو جوابنا ولهم ان يفرقوا بان ذلك تجويز مشروط بان لا يمكن ان يكون ما يجب العمل به هذا وذاك مع تجويزه ان يظهر بطلان احدهما وهذا تجويز وحوكم على انه يجوز العمل بها معا والمجوزون لوقوعه المانعون لحجيته قالوا اولا

الثانی

لو كان حجة لتعارض الاجماعان وقد تقدم تقريره وهو انا قالوا انا نعلم انه لو حصل
اتفاق الآخر لأن فيه قولاً مخالفاً لأن القول لا يموت بموت صاحبه فلا اجماع
الجواب انه معترض بما اذا لم يستقر خلافهم فانه يجري فيه وهو حجة اتفاقا وقد
يجاب بان ما لم يستقر عليه رأي فليس قولا لاحد عرفا قالوا ايضا لو
كان حجة لكان موت بعض الصحابة المخالفين للباقين القائلين بقول واحد
يوجب ذلك اي اجماعا هو حجة وذلك لان الباقين كل الامة من الاحياء
في ذلك العصر وهو المعتبر اذ لا عبرة بالميت واللازم باطل اتفاقا الجواب
الالتزام لحقية اللازم وان كان الاكثر على خلافه واما على رأي الاكثر
فالجواب ان قول الباقين قول من خولف في عصرهم بخلاف صورة النزاع
والمخالف الآخر وهو القائل بالحجية قالوا لو لم يكن حجة لادى الى ان تجتمع
كل الامة الاحياء في عصر على الخطأ واللازم منتف للادلة السمعية و
الجواب منع انتفاء اللازم لان الاحياء ليسوا كل الامة ومن مضى من الامة
ظاهر الدخول في الامة لان قوله محققا لا يموت بموته فان قلت فعلى هذا
من لم يأت ايضا قلنا الفرق ظاهر فان من لم يأت لا هو متحقق ولا قوله
فلا عبرة قال مسئلة اتفاق العصر عقيب الاختلاف اقول
اذا اختلف اهل العصر ثم اتفقوا هم بعينهم عقيب الاختلاف فقيل
انه ممتنع وقيل جائز والمجوزون قد اختلفوا فقيل حجة وقيل ليس بحجة
وكل من اعتبر في الاجماع انقراض العصر جوزه وقال انه اجماع اذا
انقرض عصرهم وهذه المسئلة كالتي قبلها استدلالا وجوابا الا ان كونه حجة
ههنا اظهر مما قبلها لان ههنا لا قول لغيرهم مخالفا لهم وقولهم بعد ظهور خطائه
والرجوع عنه لم يبق معتبرا فهو اتفاق كل الامة بخلاف ما قبلها فانه اذا اعتبر

من خالفهم من الموتى فهم بعض الامة قال مسئلة اختلفوا في جواز عدم
علم [illegible] اقول هل يجوز ان لا يعلم جميع اهل العصر خبرا او دليلا راجحا
يعمل بحكمه اما اذا لم يعملوا على وفقه لمعارض فلا لانه اجماع على الخطأ
واما اذا عملوا على وفقه مصيبين في الحكم فقد اختلف في جوازه فقال
المجوز ليس باجماع على عدمه فيكون خطأ فان عدم القول غير القول بالعدم
وذلك كما لم يحكموا في واقعة فانه لا يكون قولا بعدم الحكم فيها وقال
النافي للجواز الدليل الراجح هو سبيل المؤمنين وقد عملوا بغيره فقد
اتبعوا غير سبيل المؤمنين الجواب تأويله بما اتفقوا فيه كما تقدم وقد
يقال ليس هو سبيل المؤمنين بل من شأنه ان يكون سبيل المؤمنين
قال مسئلة المختار امتناع ارتداد الامة سمعا اقول يمتنع ارتداد
كل الامة في عصر من الاعصار سمعا وان جاز عقلا وقال بعضهم يجوز لنا
ادلة الاجماع السمعية لانه اجماع على اعظم الضلالة فان الردة ضلالة واي
ضلالة وقد اعترض عليه بان الردة تخرجهم عن ان تتناولهم تلك الادلة
لانهم اذا ارتدوا لم يكونوا امة الجواب انه يصدق ان امة محمد عليه
السلام ارتدت قطعا وهو اعظم الخطأ فيمتنع قال مسئلة مثل قول الشافعي
اقول قد ظن بعض الناس ان قول الشافعي دية اليهودي الثلث
تمسك بالاجماع لان الامة لا تخرج عن القائل بالكل وبالنصف وبالثلث فالكل
قائلون بالثلث وهو ليس بصحيح لان قوله يشتمل على وجوب الثلث و
نفي الزائد والاجماع لم يدل على نفي الزائد بل على وجوب الثلث فقط وهو بعض
المدعى ولا بد في نفي الزيادة من دليل اخر فان ابدى وجود مانع او انتفاء شرط
او عدم الادلة فيستصحب الاصل او غير ذلك فليس من الاجماع في شيء علم

الاجماع الظني ما كان سكوتيا او كان صريحا لكن منقولا بالآحاد وجاحد حكمه لا يكفر اجماعا والاجماع القطعي ما كان صريحا ومنقولا بالتواتر واختلف في اكفار جاحد حكمه على ثلثة مذاهب

يمكن اثباته بالاجماع وهو المدعى قال مسئلة يجب العمل بالاجماع المنقول بالآحاد وانكره

الغزالي اقول الاجماع المنقول بخبر الآحاد هل يجب العمل به الحق انه يجب وانكره

الغزالي وبعض الحنفية لنا ان نقل الدليل الظني الدلالة كالخبر يجب العمل به قطعا

فنقل الدليل القطعي الدلالة اولى بان يجب العمل به ولنا ايضا انه عليه السلام

قال نحن نحكم بالظاهر وهذا منه وذلك لظهوره وافادته الظن وقد يمنع افادته

الظن لبعد اطلاعه على اجماعهم دون غيره كما نقلنا عن احمد قالوا على صدق

الدليلين انما من قبيل الظواهر لانه قياس على خبر الواحد وقد ارد ثم اثبات

اصل كلي به وهو العمل بالاجماع المظنون ثبوته والاصول لا تثبت بالظواهر لوجوب

القطع في العلميات والجواب ان تمسكنا بالمسلك الاول فهو قاطع لانا اثبتنا

به بالطريق الاولى وانه قطعي وان تمسكنا بالثاني فلا شك انه ظني ينبني صحته

على انه تشترط القطع في الاصول ام لا وعليهم دلالات واعتراضات مشكلة

من الجانبين وسواء استدل المستدل على عدم اشتراطه او على اشتراطه

فالقوة للمعترض لضعف الادلة وهذا معنى قوله والمعترض على اشتراطه

مستظهر من الجانبين قال مسئلة انكار حكم الاجماع اقول

انكار حكم الاجماع الظني ليس بكفر اجماعا واما القطعي ففيه مذاهب احدها

كفر وثانيها ليس بكفر وثالثها وهو المختار ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة

من الدين يوجب الكفر اتفاقا فاما الخلاف في غيره والحق انه لا يكفر هكذا

افهم هذا الموضع فانه مصرح به في المنتهى قال مسئلة التمسك بالاجماع فيما

لا يتوقف اقول لا يصح التمسك بالاجماع فيما يتوقف حجية الاجماع عليه كوجود الباري

وصحة الرسالة ودلالة المعجزة لانه دور واما غيره فان كان دينيا صح اتفاقا كرؤية

الباري تعالى ونفي الشريك وان كان دنيويا صح خلافا للقاضي عبد الجبار رحمه الله

كان له منه قوليين كما لا آراء والحروب لنا ان دليل السمع فانه عام لا يفترق بينهما

قال ومشترك الكتاب والسنة والاجماع في السند اقول قد بحث

عن الكتاب والسنة والاجماع باعتبار ما يختص بكل واحد من المسائل ثم

ان الثلاثة تشترك في السند والمتن والحكم فالمتن ما يتضمنه الثلاثة من امر

ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين ومنطوق ومفهوم ونحوها والسند هو الاخبار

عن طريق المتن من تواتر وآحاد ومقبول او مردود ولا شك ان الطريق

الى الشيء متقدم عليه طبعا فقدمه وضعا فالخبر نوع مخصوص من القول يقال

للصيغة وهو قسم من الكلام اللساني وللمعنى وهو قسم من الكلام النفساني ثم

اختلف في تحديده فقيل لا يحد لعسره وقد تقدم مثله في العلم وقيل لانه ضروري

من وجهين احدهما ان كل احد يعرف انه موجود وهذا خبر خاص واذا كان

الخبر المقيد ضروريا فالخبر المطلق الذي هو جزءه اولى ان يكون ضروريا وربما يشكل

الاستدلال على كونه ضروريا ينافي كونه ضروريا لان الضروري لا يقبل الاستدلال

ويجاب عنه بان كون العلم ضروريا كيفية لحصوله وانه يقبل الاستدلال عليه

والذي لا يقبله هو نفس الحصول الذي هو معروض الضرورة فانه يمتنع ان يكون

حاصلا بالضرورة وبالاستدلال للتنافي بينهما والجواب انه لا يلزم من حصول

امر تصوره اذ قد يحصل ولا يتصور وقد يتقدم تصوره حصوله فيتصور وهو غير

حاصل واذا ثبت التغاير فنقول المعلوم ضرورة نسبة الوجود اليه اثباتا

وهو غير تصور النسبة التي هي ماهية الخبر فلا يلزم ان يكون ماهية الخبر ضرورية و

ثانيهما التفرقة بين الخبر وبين غيره من الطلب باقسامه ونحوه ضرورة ولذلك يورد

كل في موضعه ويجاب عنه بانها تستحقه ولولا العلم ضرورة لما كان كذلك والجواب

قد تقدم وهو ان المتميز حصول النسبة لا تصورها فيلزم كون الحصول ضروريا دون

التصور فهذا اجمل صحيح وان كان ظاهر كلامه يوهم انه ظن ان قد اورد هذا السوال
في العلم واجاب عنه كما فعله في المنتهى واما القائلون بتحديده فقد اختلفوا فيه
فقال القاضي والمعتزلة الكلام الذي يدخله الصدق والكذب واعترض عليه
بان الواو للجمع فيلزم الصدق والكذب معا فيه وذلك محال فيلزم ان لا يوجد خبر
وايضا فمثل كلام الله تعالى اذ لا يدخله الكذب واو لا يدخله الاجتماع او اكتفي بالاحتمال لانه لا يحتمل الكذب
واجاب القاضي بان المراد دخوله لغة اي يقبل فيه صدق او كذب لم
يخطئه لغة وكل خبر كذلك وان امتنع صدق البعض او كذبه عقلا فانه خرج لذلك
لكن يرد عليه ان الصدق لغة الخبر الموافق للمخبر به والكذب خلافه وهو الخبر
المخالف للمخبر به فبعد اعرفهما اهل اللغة فهما لا يعرفان الا بالخبر فتعريف الخبر
بهما دور واقتضاه المصنف وقال لا جواب عنه ولا ان تمنع انهما لا يعرفان الا به
بل معنا ضروريان او بهما المطابقة لمتعلقه وخلافه وامكان ذكره في تعريفهما
لا يفتقر اذ يكفي في كل حد اشتماله الا ان يقصد الدراهم حيث عرفوه بذلك ولذلك
قال هو ورد بالقاء فيقرع وروده على ارادة صحتها لغة فتامل وربما عدل بعضهم
من قولهم يحتمل الصدق والكذب فقال يحتمل التصديق او التكذيب فعبر باهو ذلك
ولا ينفعه اذ يرد عليه ايضا الحكم بالصدق والكذب فما فعل الا وسع الدائرة
فقال بل الحكم الاخبار فيراد ان عرفه بعضهم ويرد سوال اخر وهو ان الحد لا
وهو منافي او فالما للكفر ربه وانه يوجب الابهام والجواب ان المراد بالوصف
هو ان احدهما واقع ولا تعلمه فيأتي الابهام بل قبوله لاحدهما فانهما وقع قبول الخبر فلا
الابهام فيه واقرب الحدود قول ابي الحسين كلام يفيد بنفسه نسبة قال وانما قال
بنفسه ليخرج نحو قائم فانه كلام عنده فانه عرف الكلام بانه المنتظم من الحروف المتميزة
المتواضع عليها وهو يشمل الكلمة وغيرها وهو اي قائم وضارب وعالم مما تناوله

نحوه يفيد بنفسه ولكن لا بنفسها بل مع موضوعها ويرد عليه باب قم ونحوه
من اقسام الطلب فانه كلام بالاصطلاحات كلها ويفيد بنفسه من غير ضميمة
لانها محالة ناقصة نسبة ما باحد اعتباريه اما لان القيام منسوب الى زيد لان
المطلوب هو القيام المنسوب الى زيد لا مطلق القيام ضرورة واما لان
الطلب منسوب الى القائل لانه يدل على طلب منسوب دون مطلق الطلب
ولابي الحسين ان يقول اردت بافادة النسبة ان تعلم منه وقوع نسبة وبعضه
ان يكون هو مدلوله الذي وضع له لا ان يلزم عقلا وقد صرح بالثاني في المعتمد فخرج
نحو قم اما باعتبار نسبة القيام الى زيد فانه لم يعلم منه وقوعها واما باعتبار نسبة
الطلب الى القائل فلانه عقلي ومؤداه الطلب ثم ذكر ان الاولى في تحديده ان
يقال هو الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية ويعني بالخارج ما هو خارج عن كلام
النفس المدلول عليه بذلك اللفظ فلا يرد قم لان مدلوله الطلب نفسه وهو المعنى القائم
بالنفس من غير ان يشعر بان له متعلقا واقعا في نفس الخارج وهذا الكلام
طلبت القيام لانه يدل على الحكم بنسبة الطلب الى المتكلم وله مطابق خارجي
هو قيام الطلب بالمتكلم وغير الخبر ما لا يشعر بان لمدلوله متعلقا خارجيا و
يسميه المصنف تنبيها وانشاء ويندرج فيه الامر والنهي والتمني والترجي والقسم
والاستفهام والنداء والمنطقيون يقسمونه الى ما يدل على الطلب لذاته اما
للفهم وهو الاستفهام واما لغيره وهو الامر والنهي والى غيره ويخصون التنبيه
والانشاء بالاخير منهما ويعدون منه التمني والترجي والقسم والنداء وبعضهم
يعد التمني والنداء من الطلب وتحقيقه مكان غير هذا قال والصحيح ان
بعت واشتريت اقول بعد ذكر الاخبار والانشاء اعقبهما ما اختلف
في كونه انشاء او اخبارا وهي صيغ العقود نحو بعت واشتريت وطلقت واعتقت

ولا شك أن أمثالها في اللغة اخبار وفي الشرع تستعمل اخبارا وانما النزاع فيها اذا
اذا قصد بها حدوث الحكم وقد اختلف فيها والصحيح انها انشاء لصدق حد
الانشاء عليها وهو انها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية فان بعت لا يدل على
بيع آخر غير البيع الذي يقع به وايضا فلا يوجد فيه خاصة الاخبار وهو احتمال
الصدق والكذب اذ لو حكم عليه باحدهما لكان خطأ قطعا وايضا لو كان خبرا
لكان ماضيا واللازم منتف اما الملازمة فلوضع الصيغة له من غير ورود مغير
عليه ولانه لو كان مستقبلا اما الملازمة لم يقع كما لو صرح به واما انتفاء اللازم
فلانه لو كان ماضيا لم يقبل التعليق لانه توقيف امر على امر وانما يتصور
فيما لم يقع بعد لكنه يقبل اجماعا وايضا فانا نقطع بالفرق بينه خبرا وانشاء و
لذلك لو قال للرجعية طلقتك يسئل فان اراد الاخبار لم يقع طلاق آخر وان اراد
الانشاء وقع وقوله للرجعية احترز به عن البائنة فانه لا يقع وان اراد الانشاء
لعدم قبول المحل فلا يكون للسؤال فائدة واعلم ان الذي قال بانه اخبار
لم يقل انه اخبار عن خارج بل اخبار عما في الذهن وهو الموجب وبعد ذلك
فارجع النظر في الوجوه التي استدل بها هل تثبت المتنازع فيه قال
الخبر صادق او كاذب اقول الخبر ينقسم الى صدق وكذب لان الحكم اما مطابق
للخارج اولا والاول الصدق والثاني الكذب وقال الجاحظ الخبر اما
مطابق للخارج اولا مطابق والمطابق اما مع اعتقاد انه مطابق اولا و
اللامطابق اما مع اعتقاد انه لا مطابق اولا والثاني فيهما وهو ما ليس مع
الاعتقاد ليس بصادق ولا كاذب فبينهما واسطة واحتج بقوله تعالى افترى على الله كذبا
ام به جنة وجه الاستدلال ان المراد الحصر فيهما اي كونه افتراء او كلام مجنون
فعلى تقدير كونه كلام مجنون لا يكون صادقا لانهم لا يعتقدون كونه صادقا وقد صرحوا

بنفي الكذب عنه لكونه قسيمه وما ذلك الا لان المجنون لا يقول عن قصد واعتقاد
والجواب ان المراد افترى ام لم يفتر فيكون مجنونا لان المجنون لا افتراء
له والكاذب من غير قصد يكون مجنونا او المراد قصد فيكون كاذبا او لم يقصد
فلا يكون خبرا والحاصل ان الافتراء اخص من الكذب وهو مقابله فقد يكون كذبا
وان سلم فقد لا يكون خبرا قالوا قالت عائشة رضي الله عنها ما كذب ولكنه
وهم فدل ان الوهم وهو ما ليس عن اعتقاد وان خالف الواقع ليس بكذب
والجواب انه مأول بانه ما كذب عمدا اطلقت عاما واراد خاصا وذلك
شائع وقال قوم ان كان الخبر معتقدا للمخبر به فصدق والا فكذب والعبرة
فيهما بمطابقة الواقع وعدمها واحتجوا بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين
لكاذبون كذبهم في قولهم انك لرسول الله مع مطابقته للخارج لانه لم يطابق اعتقادهم
والجواب لا نسلم انه كذبهم في ذلك بل في شهادتهم اما الاشعار بها عرفا بالعلم
لان من قال اشهد بكذا تضمن انه قوله عن علم وان كان الشهادة مجردها
يحتمل العلم والزور وتقييدها بها لغة واما لانهم ادعوا شهادتهم بذلك مستمرة غيبة و
حضورا وفيه وجوه اخر بيناها في علم المعاني والذي يحسم النزاع الاجماع ان
اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا قال خلافه حكمنا بكذبه وعلى ذلك
لفظه لا اطناب فيها اكثر من ذلك قال وينقسم الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم
كذبه والى ما لا يعلم واحدهما فالاول ضروري بنفسه كالمتواتر وبغيره كالموافق
للضروري ونظري كخبر الله تعالى ورسوله والاجماع والموافق للنظري والثاني المخالف
لما علم صدقه والثالث قد يظن صدقه كخبر العدل ويظن كذبه كخبر الكاذب وقد
يشك كالمجهول ومن قال كل خبر لم يعلم صدقه فكذب قطعا لانه لو كان صادقا
لنصب عليه دليل كخبر مدعي الرسالة فاسد لمنع النقض ولزوم كذب كل شاهد

كان صلعم وانما كذب المدعي للعادة **اقول** الخبر باعتبار آخر ينقسم الى ما يعلم
صدقه والى ما يعلم كذبه والى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فهذه ثلاثة اقسام القسم
الاول هو ما يعلم صدقه فصدقه اما ضروري ونظري والضروري اما ضروري بنفسه
اي بنفس الخبر فانه الذي يفيد العلم الضروري بمضمونه وهو المتواتر واما ضروري
بغيره اي استفيد العلم الضروري بمضمونه من غير الخبر وهو الموافق للعلم الضروري
نحو الواحد نصف الاثنين والنظري مثل خبر الله وخبر رسوله وخبر اهل
الاجماع والخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات فان ذلك كله قد علم وقوع
مضمونه بالنظر القسم الثاني وهو ما علم كذبه وهو كل خبر مخالف لما علم صدقه من
الاقسام المذكورة القسم الثالث وهو ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فقد يظن صدقه كخبر
العدل وقد يظن كذبه كخبر الكذوب وقد لا يظن صدقه ولا كذبه كخبر مجهول الحال
وقد خالف في هذا التقسيم بعض الظاهرية فقال كل خبر لا يعلم صدقه فهو
كذب قطعا لانه لو كان صدقا لنصب عليه دليل كخبر مدعي الرسالة فانه اذا كان
صدقا دل عليه بالمعجزة وهذا فاسد لجريان مثله في نقيضه اذا اخبر
به آخر فيلزم اجتماع النقيضين ونعلم بالضرورة وقوع احدهما وايضا فانه يلزم
العلم بكذب كل شاهد اذ لا يعلم صدقه بدليل والعلم بكذب كل مسلم في دعوى
اسلامه اذ لا دليل على ما في باطنه وذلك باطل بالاجماع والضرورة واما القياس
على خبر مدعي الرسالة فلا يصح لانه يكذب لعدم العلم بصدقه بل للعلم بكذبه
لانه بخلاف العادة فان العادة فيما خالفها ان تصدق بالمعجزة **قال**
وينقسم الى متواتر واحاد **اقول** الخبر ينقسم باعتبار آخر الى متواتر واحاد
والتواتر في اللغة تتابع امور واحد بعد واحد بفترة من الوتر ومنه ثم ارسلنا رسلنا
تترى وفي الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل ينبغي ان يصرح

خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل ينبغي ان يصرح بخبر جماعة علم صدقهم لا بنفس
الخبر بل اما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة فان من القرائن ما يلزم
الخبر من احوال في الخبر والمخبر والمخبر عنه والمخبر وكذلك تتفاوت عدد التواتر
ومنها ما يزيد على ذلك من الامور المنفصلة واما بغير القرائن كالعلم لمخبر ضرورة
او نظرا ثم اتفق العلماء العقلاء ان خبر التواتر بشرائطه يفيد العلم بصدقه وخالف
السمنية في ذلك وكذا البراهمة وانه لمثبت اي مكابرة فانا نجد من انفسنا العلم
الضروري بالبلاد النائية كمكة ومصر والامم الخالية كالصحابة والخلفاء
كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار
قطعا وقد اورد عليه شكوك منها انه كاجتماع الخلق الكثير على طعام واحد فانه
ممتنع عادة ومنها انه يجوز الكذب على كل واحد فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب
واحد كذب الآخرين قطعا ولانها مركبة منها بل هي نفس الآحاد فاذا فرض
كذب كل واحد فقد كذب الجميع قطعا ومع جوازه لا يحصل العلم ومنها ان العلم
لو حصل به يؤدي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه و
ذلك محال ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى
او عيسى انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة محمد عليه السلام فيكون باطلا ومنها
انه لو حصل به علم ضروري لما فرقنا بينه وبين العلم بالضروريات واللازم
باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين
فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه
وهو منتف في المتواتر لمخالفتنا والكلام مردود اما اجمالا فلانه تشكيك في الضروري
فهو كشبه السوفسطائية لا تستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول
انه قد علم وقوعه والفرق وجود الداعي بخلاف اكل طعام واحد فوجود العادة بعدم

وعن حجتها الثالثة ظاهر وعن الثاني انه قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد فان الواحد
جزء العشرة بخلاف العشرة والعسكر منا انه يغلب عن الاشخاص وهو يغلب
ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وعن الثالث ان تواتر النقيض
محال عادة وعن الرابع ان نقل اليهود والنصارى لو حصل شرائط التواتر
لحصل العلم وانما لم يحصل لعدم شرائطه وعن الخامس ان الفرق انه نوع
من الضروري وغيره من المحسوس او الضروري نوع آخر فقد يحصل لا الاحتمال
المتصل بالشبهة وغيرها وعن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق
لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة والا ورد عليكم خلاف
السوفسطائية قال والجمهور على انه ضروري اقول قد عرفت
ان التواتر يفيد العلم فقد اختلف في العلم الحاصل به اضروري هو ام نظري
فالجمهور على انه ضروري وقال الكعبي وابو الحسين البصري انه نظري وقال
الغزالي انه قسم ثالث وتوقف المرتضى والآمدي لنا انه لو كان نظريا لافتقر
الى توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم قطعا علمنا بما ذكرنا من التواتر
مع انتفاء ذلك وايضا لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه ولو ادعى ذلك مدع لم
يعد مباهتا ومكابرة كغيره من النظريات واللازم منتف ضرورة احتج ابو
الحسين بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين واللازم باطل لان
العلم الحاصل لا يعد العلم بان المخبر عنه محسوس ولا يشتبه وان المخبرين جماعة
لا داعي لهم الى الكذب وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم النقيض وهو كونه
صدقا والجواب منع احتياجه الى سبق العلم بذلك وحاصله ان العلم بالصدق
ضروري يحصل بالعادة لا بالمقدمتين وما يستفاد من الترتيب ولا ينافيه صورة الترتيب
فان وجوده لا يوجب الاحتياج اليه فانها ممكنة في كل ضروري لا انكار واجلت

الاربعة

روح لانه منقسم لمنسا وسنوك كل منقسم لمنسا وسنوك روح واذا قلب الكلام علم
من الحد وعلك ان تقول لان الكل فيه جزء آخر غير هذا او كل ما هو كذلك فهو اعظم
فهذا محتجة اي الخبين والمنكرون بخبر اخرهم قالوا لو كان ضروريا لعلم بالضرورة
انه ضروري كغيره من الضروريات لان حصول العلم ولا يشعر به وبانه كيف
حصل محال والجواب المعارضة والحل اما المعارضة فيمثل وهو انه لو كان
نظريا لعلم كونه نظريا بالضرورة كغيره من النظريات واما الحل فان كون العلم
ضروريا ونظريا صفتان للعلم ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته
من كونه ضروريا او نظريا قال وشرط التواتر تعدد المخبرين تعددا اقول قد ذكر
في التواتر شروط صحيحة وشروطا فاسدة اما الشروط الصحيحة فثلثة كلها في المخبرين احدها
تعددهم تعددا يبلغ في الكثرة الى ان يمتنع الاتفاق بينهم والتواطؤ على الكذب عادة ثانيها
كونهم مستندين لذلك الخبر الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا ثالثها استواء
الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والآخر والوسط بالغا ما
بلغ عدد التواتر وقد شرط القوم فيه شرطا رابعا وهو كونهم عالمين بالمخبر عنه وهو غير محتاج
اليه لانه ان اريد وجوب علم الكل به فباطل لانه لا يمتنع ان يكون بعض المخبرين مقلدا فيه او ظانا
او مجازفا وان اريد وجوب علم البعض فهو لازم مما ذكرنا من القيود الثلثة عادة لانها لا
تجتمع الا والبعض عالم قطعا واما كيف يعلم حصول هذه الشرائط فمن زعم انه نظري شرط
تقدم العلم بذلك كلا واما نحن فالضابط عندنا حصول العلم بصدقه واذا علم ذلك علم
علم وجود الشرائط لان الضابط في حصول العلم سبق العلم بها كما يقوله من يرى انه نظري
قال وقطع القاضي بنقص الاربعة اقول قد اختلف في اقل عدد التواتر فصل جمع
والقاضي يجزم بانه لا يحصل بخبر الاربعة والا لحصل بقول شهود الزنا فلم يحتج الى التزكية وتوقف
في الخمسة ويرد عليه ان وجوب التزكية مشترك الا ان يقول العدد يفيد العلم فلا يجب التزكية وفيه لا

نفيد فيعلم كذب واحد فالتزكية ليعلم عدالة الاربعة وقد يفرق بين الخبر والشهادة
كيف والاجتماع في الشهادة مظنة التواطؤ وقيل اثنا عشر عدد نقباء موسى
لانهم جعلوا كذلك ليحصل العلم بخبرهم وقيل عشرون قال تعالى فان يكن منكم عشرون
صابرون وذلك ليحصل لهم العلم باسلامهم وقيل اربعون عدد الجمعة وقيل
سبعون لاختيار موسى لهم للعلم بخبرهم اذا رجعوا فاخبروا قومهم وقيل غير ذلك
في عدد مخصوص بل يختلف وضابطه ما حصل العلم عنده وهو المختار لانا نقطع بحصول
العلم مما ذكرنا من المتواترات من غير علم بعدد مخصوص لا متقدما ولا متأخرا اي
لا قبل حصول العلم كما يقتضيه رأي من يقول انه نظري ولا بعده على رأينا ولا
سبيل الى العلم به عادة لانه يتقوى الاعتقاد بتدريج كما يحصل كمال العقل بتدريج خفي
والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك ونقطع ايضا انه يختلف بالقرائن التي
تتفق في التعريف غير زائدة على ما يحتاج اليها في ذلك عادة من الجزم وتفرس
آثار الصدق وباختلاف اطلاع المخبرين على مثلها عادة كما في خبر الملك باحوال
الباطنة وباختلاف ادراك المستمعين وفطنتهم وباختلاف الوقائع وتفاوت
كل واحد منها يوجب العلم بخبر عدد اكثر واقل لا يمكن ضبطه فكيف اذا تركبت الاسباب
قال وشرط قوم الاسلام والعدالة لاخبار النصارى اقول
ما ذكرناه من الشروط المتفق عليها في التواتر واما المختلف فيها فقال قوم يشترط
الاسلام والعدالة كما في الشهادة والا افاد اخبار النصارى بقتل المسيح العلم به
وانه باطل والجواب منع حصول شرائط التواتر لاختلال في الاصل او الوسط
اي قصور الناقلين عن عدد التواتر في المرتبة الاولى او في شيء مما بينهم وبين الناقلين
الينا من عدد التواتر في المرتبة الاولى او في شيء مما بينهم وبين الناقلين الينا
ولذلك يعلم ان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم به وقال قوم يشترط
ان

ان لا يحويهم بلد ليمتنع التواطؤ وقال قوم يشترط اختلاف النسب والدين و
الوطن وقال الشيعة يشترط ان يكون فيهم المعصوم والا لم يمتنع الكذب وقال
اليهود يشترط ان يكون فيهم اهل الذلة فانهم يمتنع تواطؤهم عادة للخوف بخلاف
اهل العزة فانهم لا يخافون والكل فاسد للعلم بحصول العلم بدون ذلك قال
وقول القاضي ان الخبر اقول قال القاضي وابو الحسين البصري كل
خبر افاد علما بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص آخر
وهذا صحيح بشرط تساوي المخبرين والواقعة والمخبر من كل وجه لما علمت
من تفاوت افادته للعلم بتفاوتها وذلك بعيد جدا لتفاوتها عادة قال
مسئلة اذا اختلف المتواتر اقول اذا كثرت الاخبار في الوقائع واختلفت
فيها لكن كل واحد منها يشتمل على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام حصل
العلم بالقدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقائع حاتم فيما
يحكى من عطاياه من فرس وابل وعين وثوب فانها تتضمن جوده فيعلم وان لم يعلم
شيء من تلك القضايا بعينه وكوقائع علي رضي الله عنه في حروبه من انه هزم في
خيبر كذا وفعل في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر
ذلك منه وان كان شيء من تلك الجزئيات لم يبلغ درجة القطع واعلم ان الوقائع
الواحدة لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من المجموع
وذلك هو متواتر لا لان احدها صدق قطعا بل بالعادة قال خبر الواحد ما لم ينته
الى التواتر وقيل ما افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد
نقلته على ثلاثة اقول فرغ من الخبر المتواتر شرع في قسيمه وهو خبر الآحاد وذلك
ما لم ينته الى حد التواتر كثرت رواته او قلوا وقيل هو خبر افاد الظن ويبطل عكسه
بخبر لا يفيد الظن وربما لا يبرأ واذ لا عبرة به فلا يرد ومن الخبر قسم يسمى المستفيض

وهو ما ازداد نقلته على الثلاثة (مسألة) مسألة قد يحصل العلم بخبر الواحد العدل بالقرائن
لغير التعريف وقيل لا بغير قرينة وقال احمد ويطرد والاكثر لا بقرينة ولا بغيرها لنا
لو حصل بغير قرينة فلكان عادة فيطرد ولادّى الى تناقض المعلومين ولوجب
تخطئة المخالف واما حصوله بقرينة فلو اخبر ملك بموت ولد مشرف مع صراخ واحضار
واهمال حرمه ونحوه لقطعنا بصحته واعترض بانه حصل بالقرائن ورد بانه
لولا الخبر لجوزنا موت آخر قالوا لو لم نعلم لنا ... قلنا انتفى الاول لانه يطرد
في مثله والثاني لانه يستحيل حصول مثله في النقيض والثالث لانا
نخطئ المخالف لو وقع قالوا لا تقف ان يتبعون الا الظن عني ذم حمل
على ما هو مطلوب واحسب بانه المتبع الاجماع وما فيما المطلوب فيه العلم
من الدين (اقول) قد اختلف في خبر الواحد العدل هل يفيد العلم اولا و
المختار انه يفيد العلم بانضمام القرائن ونعني بها الزائدة على ما لا ينفك التعريف
عنه عادة وقال قوم يحصل العلم به بغير قرينة ايضا ثم اختلفوا فقال احمد في قول
يحصل العلم به بلا قرينة ويطرد اي كلما حصل حصل العلم به وقال الاكثرون لا يحصل
العلم به لا بقرينة ولا بغير قرينة ولنا مقامان احدهما انه لا يحصل العلم به بغير
قرينة لنا انه لو حصل بلا قرينة لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا ترتب الا
باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد كخبر المتواتر
وانتفاء اللازم بين ولنا ايضا لو حصل العلم به لادّى الى تناقض المعلومين اذا
اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم
باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا كان العلم جهلا فيلزم اجتماع
النقيضين ولنا ايضا لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه
بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع الثاني في حصول العلم فيه بالقرائن ولنا فيه انا

المقام الثاني

لو حصل العلم به لوجب لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت
وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال
منكرة غير معتادة دون موت مثله وكذلك الملك الاكابر مملكته فانا نقطع بصحة
ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا
لا يتطرق اليه الشك واعترض عليه بان العلم ثم لا يحصل بالخبر بل
بالقرائن كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل اللبن
من الثدي ونحوها والجواب انه حصل بالخبر بضميمة القرائن ولولا الخبر
لجوزنا موت شخص آخر واعلم ان العدالة ليست شرطا في افادة
مثله للعلم على ما لا يخفى فقوله بخبر الواحد العدل انما ذكره لان سائر
المذاهب المذكورة مقيدة به فان احدا لم يقل ان خبر غير العدل يفيد العلم
مطردا الى القول ايضا فرقتان فرقة تنكر افادته للعلم مع القرينة و
فرقة تقول بافادته له بلا قرينة اما المنكرون مطلقا فقالوا ادلتكم على امتناع
افادته للعلم بلا قرينة تأبى كونه مفيدا له بقرينة للزوم الاطراد وتناقض
المعلومين والقطع بتخطئة مخالفه والجواب انها لا تتأتى في الخبر مع القرائن
اما لزوم الاطراد فلانه ملتزم في مثله فانه لا يتخلف عن العلم واما تناقض
المعلومين فلان ذلك اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله في نقيضها عادة
واما تخطئة المخالف قطعا فلانه ملتزم ولو وقع لم تجز مخالفته بالاجتهاد
الا انه لم يقع في الشرعيات واما القائلون بافادته مطلقا فقالوا يجب العمل
به اجماعا ولولا انه مفيد للعلم غير مقتصر على الظن لما وجب العمل به بل
لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والنهي للتحريم وقال ان يتبعون
الا الظن وان الظن في معرض الذم فدل على حرمته والجواب عن حجتيهما

حصل خبر الواحد حصل العلم وقال قوم لا يطرد اي قد يحصل العلم لكن ليس كلما

انه انما ثبت بنحو الاجماع على وجوب العمل بالظواهر وانه قاطع وثانيهما ان
ظاهرها في العموم جاز تخصيصه بما المطلوب فيه العلم من اصول الدين
لا ما يطلب فيه العمل من احكام الشرع **قال** مسئلة اذا اخبر احد
بحضرته صلعم ولم ينكر لم يدل على صدقه **اقول** اذا اخبر واحد عن شيء بحضرة
النبي عليه السلام ولم ينكر عليه لم يدل على صدق المخبر دلالة قاطعة وان
كان الظاهر صدقه لنا انه لا يتعين السكوت للرضى بصدقه بل يحتمل انه ما سمعه
او ما فهمه او كان قد بيّنه وعلم انه لا يفيد انكاره او ما علمه نفيا او اثباتا لكونه
دنيويا او راى تاخيره الى وقت الحاجة الى بيانه او يعتقد بعدم النجع فيترك
لا لانكار صغيرة ومن جايزة على الانبيا وان يعذر **قال** مسئلة اذا اخبر
واحد بحضرة خلق كثير لم يكذبوه وعلم انه لو كان كذبا **اقول** اذا اخبر واحد
بشيء بحضور خلق كثير ولم يكذبوه فان كان مما يحتمل ان لا يعلموه مثل خبر غريب
لا يقف عليه الا الافراد لم يدل على صدقه اصلا وان كان مما لو كان لعلموه
فان كان مما يجوز ان يكون لهم حامل على السكوت من خوف او غيره لم يدل
ايضا وان علم انه لا حامل لهم عليه فهو يدل على صدقه قطعا لنا ان سكوتهم
وعدم تكذيبهم مع علمهم بالكذب في مثله ممتنع عادة ولا اتفاق لعلمهم ما علموا
او علم بعضهم او جميعهم وسكتوا الا انا نقول ذلك معلوم الانتفاء بالعادة **قال**
مسئلة اذا انفرد واحد **اقول** اذا انفرد الواحد بالخبر عن شيء يتوفر الدواعي
على نقل مثله وشاركه فيما يدعيه سببا للعلم خلق كثير كما اذا انفرد واحد
بالاخبار عن قتل خطيب على المنبر يوم الجمعة بمشهد من اهل المدينة فهو
كاذب قطعا ولولا ان هذا الاصل مركوز في العقول لما قطعنا بكذب من
ادعى ان القرآن قد عورض لكنه لم ينقل وان بين مكة والمدينة اكبر منهما قالوا

الحوامل المقدرة على كتمان الاخبار كثيرة لا يمكن ضبطها فكيف الجزم بعدمها
ومع جوازها لا يحصل الجزم ويدل عليه امور منها ان النصارى لم ينقلوا
كلام المسيح في المهد مع انه مما يتوفر الدواعي على نقله ومنها ان معجزات
الرسول عليه السلام كانشقاق القمر وتسبيح الحصى في يده وحنين الجذع
الذي كان يستند اليه حين استند الى غيره وتسليم الغزالة عليه لم تتواتر
بل نقل آحادا ومنها ان كثيرا من الامور الكثيرة الوقوع مما يعم به البلوى
ويمس الحاجة اليه لم يتواتر بل نقل آحادا ولذلك اختلف فيه كافراد الاقامة
وتثنيتها وافراد الحج عن العمرة وقرانه وقراءة البسملة في الصلوة وتركها
الجواب ان انتفاء الحامل يعلم بالعادة كالحامل على اكل الطعام واحد
واما كلام عيسى في المهد فان كان بحضرة خلق كثير فقد نقل مطلقا قطعا فلو
ثبت انه لم ينقل فلعله المشاهدون فليس مما نحن فيه واما المعجزات
فكذلك اي لو كثرت مشاهدوها لتواترت والا فغير محل النزاع مع انا لا
نسلم انها مما يتوفر الدواعي على نقلها فانها انما تنقل لتستميل بها الناس
وقد استغني عنها وعن استمرارها بالقرآن الباقي على وجه كل زمان
الدال على كذب من يكذب واما الفروع فليست مما ذكرنا العلم
بتوفر الدواعي على نقلها وان سلم فنقل مثلها ليتعلم من لا يعلم وذلك فيما
لا يكون حسنا استغني عن نقله وان سلم فقد نقل الا انه نقل الآخر ايضا لكونهما
سائغين والخلاف لعدم الفوز بالترجيح حتى يتعين الاولى منهما **قال**
مسئلة التعبد بخبر الواحد العدل جائز **اقول** التعبد بخبر الواحد العدل وهو ان
يوجب الشارع العمل بمقتضاه على المكلفين جائز عقلا خلافا لابي علي الجبائي
لنا القطع بذلك فانا لو فرضنا ان الشارع يقول للمكلف اذا اخبرك عدل بشيء

واعمل بموجبه وعرضناه على عقولنا فانا نعلم قطعا انه لا يلزم من فرضه وقوعه
محال لذاته قالوا اولا انه وان لم يكن ممتنعا لذاته فهو ممتنع لغيره لانه يؤدي الى الحظر
لا يجوز عقلا الجواب ان قلنا كل مجتهد مصيب فسقوطه ظاهر اذ لا حلال ولا حرام
في نفس الامر انما هما تابعان لظن المجتهد ويختلف بالنسبة فيكون حلالا للواحد
حراما للاخر وان قلنا المصيب واحد فلا يرد ايضا لان الحكم المخالف
للظن ساقط عنه اجماعا وما هو الا كالتعبد بقول المفتي والشاهدين اذا خالفا ما
في الواقع وهذا يبطل مستندا ونقضا بالاستدلال لا يقال هذا بالنسبة الى مجتهدين
لكنه يؤدي الى التناقض عند تساوي الخبرين بالنسبة الى مجتهد واحد لتعارضهما
من غير ترجيح لانا نقول التوقف وهو عدم العمل بهما كان لا دليل اذ شرط
العمل عدم المعارض او التخيير وهو تجويز العمل بايهما شاء يدفع وروده قالوا
ثانيا لو جاز التعبد به لجاز التعبد به في الاخبار عن الباري تعالى وهو باطل
بغير معجزة اجماعا فالجواب لا نسلم الملازمة لان العادة تمنعه فقد افاد ان من
ادعى النبوة بدون معجزة فهو كاذب وايضا فالفرق بانه يفضي ذلك الى
كثرة الكذب فيه بخلاف الاخبار مسئلة يجب العمل بخبر الواحد
وقد ثبت جواز التعبد بخبر الواحد وهو واضح بمعنى انه يجب العمل بخبر الواحد وقد
انكره القاساني والرافضة وابن داود والقائلون بالوجوب قد اختلفوا في
طريق اثباته والجمهور على انه يجب بدليل السمع وقال احمد والقفال وابن سريج
وابو الحسين البصري بدليل العقل لنا اجماع الصحابة والتابعين بدليل ما نقل
عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى
وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا
نقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح وان كان احتمال

غيره محتملا في كل واحد واحد من ذلك انه عمل ابو بكر رضي الله عنه بخبر المغيرة في ميراث
الجدة وعمل عمر بخبر عبد الرحمن في جزية المجوس وبخبر حمل بن مالك في وجوب
الغرة بالجنين وبخبر الضحاك في ابراث الزوجة من دية الزوج وبخبر عمرو بن
حزم في دية الاصابع وعمل عثمان وعلي رضي الله عنهما بخبر فريعة في ان عدة الوفاة
في منزل الزوج وعمل ابن عباس رضي الله عنهما بخبر ابي سعيد بالربا في النقد
وعمل الصحابة بخبر ابي بكر الائمة من قريش والانبياء يدفنون حيث يموتون و
نحن معاشر الانبياء لا نورث الى غير ذلك مما لا يجدي استيعاب النظر
فيه الا التطويل وموضعه كتب السير وقد اعترض عليه بوجوه الاول قولهم لا نسلم
ان العمل في هذه الوقائع كان بهذه الاخبار اذ لعله بغيرها ولا يلزم من موافقة
العمل الخبر ان يكون به على انه السبب للعمل والجواب انه قد علم من سياقها
ان العمل بها والعادة تحيل كون العمل بغيرها الثاني قولهم هذا معارض بانه انكر
ابو بكر خبر المغيرة حتى رواه محمد بن مسلمة وانكر عمر خبر ابي موسى في الاستيذان حتى رواه
ابو سعيد وانكر خبر فاطمة بنت قيس في السكنى وقال كيف نترك كتاب الله بقول
امرأة لا نعلم اصدقت ام كذبت وكان يحلف غير ابي بكر وانكرت عائشة رضي
الله عنها خبر ابن عمر رضي الله عنهما في تعذيب الميت ببكاء اهله والجواب انهم
انما انكروه مع الارتياب وقصوره عن افادة الظن وذلك مما لا نزاع فيه وايضا
فلا يخرج بانضمام ما ذكرتم عن كونه خبر واحد وقبل مع ذلك فهو دليل عليكم لا لكم
الثالث انهم قالوا لعلها اخبار مخصوصة تلقوها بالقبول ولا يلزم في كل خبر
الجواب انا نعلم انهم عملوا بها لظهورها وافادتها الظن لا لخصوصياتها كظاهر
الكتاب والمتواتر وهذا اتفاق على وجوب العمل بما افاد الظن ولنا ايضا تواتر
انه بعث الآحاد الى النواحي لتبليغ الاحكام مع العلم بان المبعوث اليهم كانوا مكلفين

ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون
او عدا على كتمان الهدى فيجب علينا اظهار ... شيئا لكونه من الهدى ولو لم يجب علينا قبوله لكان الاظهار كعدمه فلا عبث

ما العمل بمقتضاه قال واستدل بظواهر مثل فلولا نفر اقول
وقد استدل من قبلنا بظواهر لا تفيد الا الظن ولا يكفي في المسائل العلمية
منها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الاحتجاج ان لعل هنا للوجوب
لامتناع الترجي عليه تعالى والطائفة من كل فرقة لا تكون اهل التواتر فقد اوجب
الحذر بقول الاحاد وهو بعيد لان المراد الفتوى في الفروع سلمنا لكنه ظني فلا
يجزي في الاصول ومنها الذين يكتمون ما انزل الله الاية اوعد بالكتمان لقصد
الاظهار ولولا وجوب العمل به لما كان للاظهار فائدة فلم يحصل مقصود
الشارع وهو ايضا بعيد لان المراد بما انزل الله القران سلمنا لكن ليس هو حرف
ومنها قوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتثبت في الفاسق فدل
ان العدل بخلافه وهو ايضا بعيد لانه مفهوم المخالفة وهو ضعيف فان
سلم فاستدلال بظني في اصل فلا يجزي قال لا تقف ان يتبعون الا الظن
اقول المانعون لوجوب العمل بخبر الواحد قالوا اولا قال تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم فنهى عن اتباع الظن وقال ان يتبعون الا الظن فذم باتباع الظن
والنهي والذم دليل الحرمة وانه ينافي الوجوب ولا شك ان خبر الواحد
لا يفيد الا الظن الجواب بعد ما تقدم من ان المتبع هو الاجماع وانه قطعي
اصل يلزمهم ان لا يعملوا التعبد به الا بدليل قاطع ولا قاطع لهم وما ذكره
لا عموم له في الاشخاص ولا في الازمان وقابل للتخصيص وغيره قالوا
ثانيا توقف النبي صلى الله عليه وسلم في خبر ذي اليدين حين صلى
الظهر ركعتين فقال اقصرت الصلوة ام نسيت فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن
من ذلك لم يكن حتى اخبره ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فدل ان خبر الواحد لا

يعمل به

لا يعمل به الجواب انه ليس من صور محل النزاع لان الكلام في تعدد الامر
بخبر الواحد منقولا عن الرسول وان سلم فانما توقف لانه لما انفرد بالاخبار
عنه من جمع كثير في امر الغالب علم مثله وعدم الغفلة عنه ان كان ظاهرا
في الغلط فظن كذبه فضلا عن ان يكون مفيدا للظن بصدقه والتوقف في مثله
وعدم العمل به واجب اتفاقا قال ابو الحسين العمل بالظن في تفاصيل
اقول القائلون بانه يفيد بدليل العقل احتج ابو الحسين فقال الظن في تفاصيل
المجمل المعلوم وجوبها عقلا فالعمل به واجب عقلا بدليله لما لي ... الاجتناب
المضار اجمالا واجبا قطعا وجب تفاصيله عقلا مثل قبول خبر العدل في مضرة
اكل شيء معين فيحكم العقل بان لا يوكل وفي انكسار جدار يريد ان ينقض فيحكم
العقل بان لا يقام تحته وما نحن فيه كذلك لانه عليه السلام بعث لتحصيل
المصالح ودفع المضار قطعا ومضمون خبر الواحد تفصيل لها والخبر يفيد الظن
به فوجب العمل به قطعا والجواب انه مبني على التحسين والتقبيح عقلا و
قد ابطلناه سلمناه ولا نسلم ان العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل
واجب بل هو اولى للاحتياط ولم ينته الى حد الوجوب سلمنا ذلك في العقليات
فلم يجب مثله في الشرعيات ولا يجوز قياسها عليها لعدم التماثل وهو
شرط القياس سلمناه لكنه قياس ولا يفيد الا الظن لجواز كون خصوصية
الاصل شرطا وخصوصية الفرع مانعا والمسلة اصولية فلا يجزي فيها
الظن واما الباقون فقالوا اولا صدقه ممكن فيجب اتباعه احتياطا والجواب
انه قياس بغير اصل فان كان اصله الخبر المتواتر فضعيف لان المتواتر
وجب اتباعه لافادته العلم لا للاحتياط فالجامع ملغى وان كان اصله فتوى
المفتي فضعيف ايضا لان الفرق ظاهر وهو ان حكم المفتي خاص بمقلده فيها

وحكم خبر الواحد عام في الاشخاص والازمان سلمناه لكنه قياس فلا يفيد الا الظن وهو شرعي لا دليل عقلي وهو خلاف مطلوبكم قالوا ثانيا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت وقائع كثيرة عن الحكم وهو ممتنع اما الاولى فلان القران والمتواتر لا يفيان بالاحكام بالاستقراء التام المفيد للقطع واما الثانية فظاهر الجواب بمنع الثانية وهو امتناع خلو وقائع عن الحكم عقلا سلمناه لكن لا يلزم لان الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم ونفي الدليل دليل على نفي الحكم لما ورد الشرع بان ما لا دليل فيه لا حكم فيه فكان عدم الدليل لعدم الحكم مدركا شرعيا ولم يلزم اثبات حكم بغير الشرع **مالك** الشرائط منها البلوغ **اقول** اما حكم خبر الواحد فما ذكرنا واما شرائطه المعتبرة في وجوب العمل به فامور كلها في الراوي الشرط الاول البلوغ لان الصبي وان كان مميزا وامكنه الضبط يحتمل ان يكذب لعلمه بانه غير مكلف فلا يحرم عليه الكذب فلا اثم له فيه فلا مانع من اقدامه عليه فلا يحصل ظن عدم الاقدام على الكذب فلا يحصل ظن صدقه وهو الموجب للعمل كالفاسق لا يقال اجمع اهل المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الجراح قبل تفرقهم مع انه احتيط في الشهادة ما لم يحتط في الرواية لانا نقول انه مستثنى لمسيس الحاجة الى الكثرة الجناية فيما بينهم اذا كانوا منفردين لا يحضرهم عدل فلو لم يعتبر شهادتهم لضاعت الحقوق التي توجبها تلك الجنايات والشروع استعمار لا مر ففيضا للعد او شهادة خزيمة عند اذا سمع وروى قبل البلوغ اما الرواية بعد البلوغ والحال انه قد سمعه قبل البلوغ فانها مقبولة اما اولا فقياسا على الشهادة وانها متفق عليها فالرواية اولى بالقبول واما ثانيا فبالاجماع الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير رضي الله عنهم

وغيرهما

وغيرهما في مثله مما حملوه قبل البلوغ وروّوه بعده يدل عليه كتب الحديث وانهم لم يسألوا قط عن تحملهم اقبل البلوغ كان ام بعده ولم يفرقوا بينهما قابلين رواياتهم وان احتمل الامرين احتمالا ظاهرا واما ثالثا فباجماعهم على احضار الصبيان مجالس الرواة واسماعهم الحديث ولو لم يعتبر لقلّة بما افاد ذلك وقد يقال ان ذلك للتبرك ولذلك يحضرون من لا يضبط **مالك** ومنها الاسلام **اقول** الشرط الثاني لقبول خبر الواحد الاسلام اما اولا فبدليل الاجماع فان قيل اليس ابو حنيفة رحمه الله يقبل شهادة بعض الكفار على بعض فيلزم في الرواية قلنا نعم لكنه لا يقبل في الرواية وقد صرح به وذلك ان شهادتهم قبلت للضرورة صيانة للحقوق اذ اكثر معاملاتهم مما لا يحضره مسلمان واما ثانيا فلقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والكافر فاسق بالعرف المتقدم على ذلك بالاستقراء وان كان لا يسمى بالعرف المتأخر فاسقا ويجعل قسيما له ويتوثق بانه معلم ذو كبيرة او صغيرة اصر عليها وقد استدل بان الكافر لا يوثق به فلا يقبل قوله قياسا على الفاسق وقيل انه ضعيف لانه قد يوثق بقول بعضهم لظهور تدينه في ملة الدين مع تحريم الكذب او في تحريم الكذب **مالك** والمبتدع بما يتضمن التكفير **اقول** ما ذكرناه حكم الكافر واما المبتدع فقد يكون مبتدعا ببدعة يتضمن التكفير وقد يكون ببدعة لا تتضمنه فان كان يتضمن التكفير فيكفره به قوم ولا يكفره به قوم فمن كفره به فهو عنده كالكافر وقد علمت حكمه ومن لم يكفره به فهو عنده كالمبتدع الغير المكفر وسيذكر حكمهما وان كانت لا تتضمن التكفير فان لم يكن من اصحابه قبل اتفاقا وان كان منه واحدة كفسق الخوارج استباحوا الدماء

وشنعوا الإغارة واحرقوا وسبوا فرقة قوم وقبله قوم قال الرادّ
قد قال تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهذا فاسق ظاهر وقال
القابل قال عليه السلام نحن نحكم بالظاهر وهذا ظاهر اذ الظن صدقه
والجواب للرادّ ان الآية اولى بالعمل بها من الحديث فانه لا
لكونها متواترة والحديث آحاداً وثانيا لخصوصها بالفاسق وعموم
الحديث للفاسق والعدل والاخص مقدم على الاعم ولا نظير
اذ العام يحتمل عدم تناوله لذلك الخاص بتخصيصه دون الخاص
وثالثا لانها لم تخصص اذ كل فاسق مردود والحديث مخصص
لايجابه العمل بالظاهر وخبر الكافر والفاسق ظاهر اذ الظن صدقهما و
لا يعمل بهما اتفاقا قالوا اصحاب عثمان وهم ائمة بالبدعة الواضحة ومع
هذا فالصحابة كانوا يقبلون قتلة عثمان شهادةً وروايةً وهو اجماع
على قبول رواية المبتدع بالبدعة الواضحة والجواب لا نسلم
انعقاد الاجماع وان سلمنا فلا يلزم الاجماع على كون ذلك بدعة واضحة
حتى يلزم الاجماع على قبول ذي البدعة الواضحة بل كان ذلك مذهبا
لبعضهم فان الفتنة لا يرون ذلك وكذلك كثير من المتأخرين ويجعلونه
اجتهاديا واما كخلاف البسملة وجعلها من القران وبعض
مسائل الاصول كزيادة الصفات فانها وان ادعى الخصم فيها القطع
فليس من ذلك اي من البدع الواضحة فيقبل اتفاقا وانما لم تكن واضحة
لقوة الشبهة من الجانبين كما تبين في موضعه فهذه حال المعاند واما
ما يتوهم انه فسق لكونه خللا في العمل كمن شرب النبيذ او لعب بالشطرنج
من مجتهد يراه حلالا او مقلد له فيه فالقطع انه ليس بفاسق اما اذا قلنا

كل مصيب فظ وان قلنا المصيب واحد فكذلك لانه يجب على المجتهد العمل
بظنه وللمقلد بفتواه فلو فسقناه به لفسقناه بواجب وانه باطل بالضرورة
فان قيل الشافعي رحمه الله يحد شارب النبيذ مع ما ذكرتم من
الوجوب قلنا الصحيح عدم الحد عليه والشافعي رحمه الله يحده لظهور
امر التحريم عنده لا لانه فاسق ولذلك قال احدّ شارب النبيذ واقبل
شهادته قال ومنها رجحان ضبطه اقول الشرط الثالث رجحان ضبط
الراوي على سهوه ليحصل المرجوحية والمساواة لا يرجح طرف الاصابة
فلا يحصل الظن قال ومنها العدالة اقول الشرط الرابع عدالة
الراوي وهي محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها
بدعة فقولنا دينية يخرج الكافر وقولنا على ملازمة التقوى والمروءة يخرج
الفاسق وقولنا ليس معها بدعة يخرج المبتدع اذ هؤلاء لا تقبل روايتهم ولعل
لما كانت سمة نفسية خفية فلا بد لها من علامات تتحقق بها وانما تتحقق باجتناب
امور اربعة الكبائر والاصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح
الكبائر فقد اضطرب فيها الرواة فروى ابن عمر رضي الله عنهما انها الشرك
بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف
والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد
ابو هريرة رضي الله عنه اكل الربوا وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب
الخمر ولا يفيد الكبيرة كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه وقال بعضهم كل ما كان
مفسدته مثل مفسدة اقلها مفسدة او اكثر منه فان مفسدة دلالة الكفار
الى المسلمين ليستأصلوهم اكثر من مفسدة الفرار من الزحف ومفسدة امساك
المحصنة ليزنى بها اكثر من مفسدة القذف ولكن ان نعلم مما يدل على

المبالاة بالدين ودلالة ادنى ما ذكر من الامور واما الاصرار على الصغائر
فمرجعه العرف وبلوغه مبلغا ينفي الثقة واما ترك بعض الصغائر فالمراد
منها ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن
بحبة واما ترك بعض المباح فالمراد ما يدل على مثل ذلك كاللعب بالحمام
والاجتماع مع الاراذل والحرف الدنية كالدباغة والحجامة والحياكة ممن لا يليق
به ذلك من غير ضرورة تحمل على ذلك لان مرتكبها لا يجتنب الكذب غالبا قال
واما الحرية والذكورة اقول هذه شروط في الرواية والشهادة وتعتبر
في الشهادة شروط لا تعتبر في الرواية كالحرية والذكورة والعدد وعدم
القرابة للمشهود له وعدم العداوة للمشهود عليه لان امر الشهادة اخلق
بالاحتياط لقوة البواعث عليه من الطمع والاهتمام بامر الخصومات ولانه
خاص فالمحبة والعداوة تؤثران فيه والخبر عام وايضا فالمساهلة فيها لخصوصها
اكثر ولذلك نرى من كثرة شهود الزور ما لا نراه من كثرة رواة المفترى قال

دليلا اخر لاختصاص الامور المذكورة في الشهادة دون الخبر

مسئلة مجهول الحال لا تقبل روايته خلافا لابي حنيفة رحمه الله فقوله لنا الادلة تمنع من
الظن خولف في العدل فيبقى فيما عداه وايضا الفسق مانع فوجب تحقق ظن عدمه
كالصبي والكفر قالوا الفسق سبب التثبت فاذا انتفى قلنا لا ينتفي الا بالخبرة
والتزكية اقول مجهول الحال وهو من لا يعلم عدالته لا تقبل روايته وروي عن ابي
حنيفة رحمه الله قبول روايته اكتفاء بسلامته من الفسق ظاهرا لنا ان الادلة نحو
ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن دلت على المنع من اتباع الظن
في المعلوم عدالته وفسقه والمجهول خولف في المعلوم عدالته بدليل وهو الاجماع
فيبقى فيما عداه معمولا به فيمتنع اتباع الظن فيه وهي صورة النزاع
ومنه المجهول وايضا الفسق مانع بالاتفاق فيجب تحقق ظن عدمه كالصبي والكفر

فانا لا نمنع بظهور عدمها ما لم يتحقق قالوا اولا الفسق شرط وجوب التثبت
فاذا انتفى الفسق انتفى وجوب التثبت وههنا قد انتفى الفسق فلا يجب
التثبت الجواب لا نسلم انه ههنا انتفى الفسق بل انتفى العلم به ولا يلزم
من عدم العلم بالشيء عدمه والمظنة العلم بانتفائه ولا يحصل الا بالخبرة به او
بتزكية خبير به واعلم ان هذا مبني على ان الاصل الفسق او العدالة
والظاهر انه الفسق لان العدالة طارئة ولانه اكثر قالوا ثانيا قال عليه السلام
نحن نحكم بالظاهر وهذا ظاهر اذ لو صح تمنا ولذلك قبل الاعرابي فشهد
بالهلال فقبل والجواب اما اولا فبانا لا نسلم انه اذا نظر بالتزكي حينئذ خبرته
وكذبه ما لم يعلم عدالته واما قصة الاعرابي فلعله عليه السلام عرف عدالته
لان الاسلام يجب ما قبله ولم يحدث بعد ما ينقض العدالة واما ثانيا
فلانه معارض بنحو ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن قالوا
ثالثا مخبر ظاهر الصدق فيقبل اخباره كاخباره بكون اللحم مذكى وبكون
الماء طاهرا او نجسا وبرق جاريته التي يبيعها اذ في الكل لا يشترط العدالة
ويكتفي بظاهر صدقه الجواب اولا بان ذلك ليس محل النزاع اذ محل النزاع
ما شرط فيه عدم الفسق وذلك مقبول مع الفسق اتفاقا وثانيا بان الرواية
اعلى مرتبة من هذه الامور الجزئية لانها تثبت شرعا عاما فلا يلزم من القبول
في ذلك القبول في الرواية قال مسئلة الاكثر ان الجرح اقول الاكثر
على ان الجرح والتعديل كلاهما يثبت بقول العدل الواحد في الرواية ولا
يثبت به في الشهادة بل يجب اثنان وقيل لا يثبت بالواحد بل يجب الاثنان
فيهما جميعا وقيل يثبت بالواحد فيهما جميعا وهو قول القاضي قال القائل الاول
التعديل شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه اي لا يحتاط فيه الا ما يحتاط في

قوله لا يثبت مقدم على يثبت وان وقع في بعض النسخ بالعكس لان الاهتمام بالمذكور يقتضي ذلك

أصله كغيره من الشروط وقد اكتفي في أصل الرواية بواحد وفي الشهادة باثنين فيكون تعديل كل واحد كأصله واعلم ان الايتم هذا على ان الابان يثبت انه لا ينقص عن اصله حتى يثبت له انه يجب في الشهادة اثنان ولم يثبت كما في تعديل شهود الزنا فانه يكفي اثنان القائلون بالمذهب الثاني قالوا اولا شهادة فيجب التعدد كسائر الشهادات واجيب بالمعارضة بانه اخبار فيكفي الواحد كسائر الاخبار وقالوا ثانيا اعتبار العدد احوط لانه يبعد احتمال العمل بما ليس بحديث واجيب بان الاحوط هو عدم اعتبار العدد احوط لانه يبعد احتمال عدم العمل بما هو حديث واما المذهب الثالث فالكلام فيه سوالا وجوابا ما قلنا اذ يحصل المعارضة في الثاني دليلا والدليل معارضة فيقال خبر فيكفي الواحد فيعارض بانه شهادة فلا يكفي او يقال احوط فيعارض بان لا احوط

قال مسئلة قال القاضي يكفي الاطلاق اقول القاضي ابو بكر يكفي الاطلاق فيهما ولا يجب ذكر السبب وقال الشافعي رحمه الله يكفي في التعديل دون الجرح وقيل بالعكس اي يكفي في الجرح دون التعديل وقال الامام ان صدر عمن يعلم اسبابهما كفى الاطلاق فيهما والا لم يكف فيهما احتج القاضي بانه ان شهد من غير بصيرة بحالهما لم يكن عدلا وهو خلاف المفروض واما ما يقال انه قد اختلف في سبب الجرح فربما جرح بسبب لا نراه فنقول فيهما اطلق في محل الخلاف كان مدلسا وذلك يقدح في عدالته واجيب اولا بانه قد يبني الجرح على اعتقاده فيما يراه جرحا حقا فلا يكون مدلسا وثانيا بانه ربما لا يعرف الخلاف ولا يخطر بباله اصلا فلا تدليس احتج الشافعي وهو القائل لا يكفي الاطلاق فيهما بانه لو اكتفي بالاطلاق لاثبت ما لا يثبت مع الشك فيه للالتباس في اسباب الجرح والتعديل وكثرة

الخلاف فيه واللازم ظاهر البطلان الجويني انا لا نسلم انه يثبت مع الشك فان قول العدل يوجب الظن فانه لو لم يعرف لم يقل احتج الشافعية على انه يكفي في التعديل خاصة بانه لو اكتفي به في الجرح لادى الى التقليد واللازم باطل اما الملازمة فللاختلاف في اسباب الجرح فربما يكون الحديث مردودا مقلد الجارح لعمله بجرحه قوله فيما يراه جرحا وربما ذكره لم يره المجتهد جرحا وانه بعض مقدمات اجتهاده ولن يكون مجتهدا من يقلد في بعض مقدمات اجتهاده فيكون مقلدا اذ لا واسطة واما بطلان اللازم فلان الاجتهاد هو المقصود من الدراية وكلا اشتراط المجتهد العالم بالعكس في العدالة لتلبس على الناس لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح الامام قال لو اتسما احدهما بقول عن العالم باسبابهما لا تثبت مع الشك بخلاف العالم فقد عرف الماخذ والمأخذ اجتهاده

قال مسئلة الجرح مقدم اقول اذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح مقدم على التعديل وقيل بل التعديل مقدم لنا ان تقدم الجرح جمع بين الجرح والتعديل فان غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا ولم يظنه فظن عدالته اذ العلم بالعدم لا يتصور والجارح يقول انا علمت فسقه فلو حكمنا بعدم فسقه كان الجارح كاذبا ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين فيما اخبرا به والجمع اولى ما امكن لان تكذيب العدل خلاف الظاهر هذا اذا اطلقا واما اذا عين الجارح السبب ونفاه المعدل بطريق يقيني مثل ان يقول الجارح هو قتل فلانا يوم كذا وقال المعدل هو حي وانا رايته بعد ذلك اليوم فيقع بينهما التعارض لعدم امكان الجمع المذكور حينئذ يصار الى الترجيح

قال مسئلة حكم الحاكم اقول هذه طرق التعديل فمنها حكم الحاكم بمقتضى شهادة احد فان كان الحاكم العدل لا يرى العدالة شرطا في قبول الشهادة لم يكن تعديلا وان كان يراه شرطا فهو تعديل اتفاقا وكذا

اذا جهل العالم الذي يرى العدالة شرطا في قبول الرواية بدراية وانما الخلاف
في رواية العدل عنه هل هو تعديل ام لا فيه مذاهب اولها تعديل اذ الظاهر انه
لا يروي الا عن عدل ثانيها ليس بتعديل اذ كثيرا ما نرى من يروي ولا يفكر
عمن يروي ثالثها وهو المختار انه ان علم من عادته انه لا يروي الا عن عدل فهو
تعديل والا فلا واما ترك العمل بشهادته او بروايته فليس جرحا له لجواز ان
يكون ذلك لمعارض ولا يترتب عليها اثرها لمعارض كرواية او شهادة اخرى او
فقد شرط آخر غير العدالة وكذلك الحد في شهادة الزنا لعدم تمام النصاب
ليس بجرح لانه لا يدل على فسق وكذلك الحد على المسائل الاجتهادية كشرب
النبيذ او اللعب بالشطرنج ليس جرحا وكذلك امثالها من خلاف البسملة ومسائل
الاصول مما تقدم في الاجماع وكذلك التدليس من المعاني التي ليس بجرح على
الاصح وذلك كقول من لحق الزهري قال الزهري كذا موهما انه سمعه منه
ومثل حدثنا فلان وراء النهر موهما انه يريد جيحون وانما يريد به غيره
لان قصده لذلك غير واضح قال مسئلة الاكثر على عدالة الصحابة اقول الاكثر الناس
على ان الصحابة كلهم عدول وقيل هم كغيرهم فيهم العدول وغير العدول محتاج
الى التعديل وقيل هم كغيرهم الى حين ظهور الفتن اعني بين علي ومعوية واما
بعدها فلا يقبل الداخلون فيها مطلقا اي من الطرفين وذلك لان الفاسق
من الفريقين غير معين وكلاهما مجهول العدالة فلا يقبل واما الخارجون عنها
فكغيرهم وقالت المعتزلة هم عدول الا من علم انه قاتل عليا فانه مردود لنا ما يدل
على عدالتهم من الآيات نحو قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا وقوله
كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله تعالى والذين معه اشداء
على الكفار رحماء بينهم ومن الحديث نحو قوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم

وقوله خير القرون قرني ثم من يليهم الاقرب فالاقرب وقوله في حقهم لو
انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما نال مد احدهم ولنا ايضا ما تحقق
عنهم بالتواتر من الجد في امتثالهم الاوامر والنواهي وبذلهم الاموال والانفس
وذلك ينافي عدم العدالة واما ما ذكروه من الفتن فمحمول على الاجتهاد
اي اجتهدوا فيها فادى اجتهاد كل الى ما ارتكبه وح فلا اشكال سواء
قلنا كل مجتهد مصيب او قلنا المصيب واحد لوجوب العمل
بالاجتهاد اتفاقا ولا تفسيق بواجب قال مسئلة الصحابي من رأى النبي صلى
الله عليه وسلم وان لم يرو ولم تطل وقيل ان طالت وقيل ان اجتمعا
وهي لفظية وان ابتنى عليها ما تقدم لنا تقبل التقييد بالقليل والكثير
فكان للمشترك كالزيارة والحديث ولو حلف ان لا صحبة حنث
بلحظة قالوا اصحاب الجنة للملازم فلما عرف في ذلك قالوا يصح
نفيه عن الوافد والرائي قلنا نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم اقول
قد اختلف في الصحابي فقيل هو من رأى الرسول عليه السلام وان لم
يرو عنه حديثا ولم تطل صحبته له وقيل ان طالت الصحبة وقيل ان
اجتمعا اي طول الصحبة والرواية والحق ان المسئلة لفظية وان ابتنى عليها
ما تقدم من عدالة الصحابة لنا ان الصحبة فعل يقبل التقييد بالقليل والكثير
بان يقال صحبه قليلا او كثيرا من غير تكرار ولا نقض فوجب جعله للقدر
المشترك بينهما دفعا للمجاز والاشتراك كالزيارة والحديث فانهما لما
احتملا القليل والكثير جعل الحديث والزيارة لمن اتصف بالقدر المشترك
وايضا لو حلف لا يصحب فلانا فصحبه لحظة حنث بالاتفاق ولو شرط
فيه الاعراف او اصطلاحا لما كان كذلك ولا يخفى ان ذلك انما يأتي في الصاحب

لانه يجوز ان يختلف المسائل المعنوية على اللفظ

لغة واما الصحابي بيان النسبة المخصوص في العرف باصحاب النبي فلا قالوا
اولا اذا قيل اصحاب الجنة واصحاب الحديث فهم الملازمة بينهما ولو كان
لغير الملازم حقيقة لما فهم اذ العام لا يفهم منه الخاص بعينه الجواب
فهم الملازمة هنا بعرف جديد لا انه في الوضع كذلك ولم يثبت مثله في الصحابي
قالوا ثانيا لو لا ان الصحابي يدل على الملازمة لما صح نفيه عن الوافد على الرسول
عليه السلام والراوي اذ الاصل اطراد الحقيقة وصحة النفي علامة المجاز
لكنه يصح اذ يقال لم يكن صحابيا لكنه وفد عليه من بني فلان او رآه ولم يصاحبه الجواب
ان المنفي الصحبة بقيد اللزوم او المطلق الثاني ممنوع بل هو اول المسألة والاول
مسلم ولا يفيد المطلوب لان نفي الاخص وهو الصحبة المقيدة لا يستلزم نفي
الاعم وهو الصحبة المطلقة قال مسألة لو قال المعاصر العدل انا صحابي
احتمل الخلاف اقول من عاصر الرسول وكان عدلا اذا قال انا صحابي وكان مسلما
قد عواه لعدالته صدق ظاهرا لا قطعا لانه متهم فانه يدعي لنفسه رتبة قال
مسألة العدد ليس بشرط خلافا للجبائي فانه اشترط خبر آخر او ظاهرا
او انتشاره في الصحابة او عمل بعضهم وفي خبر الزنا اربعة والدليل والجواب
ما تقدم في خبر الواحد ولا الذكورة ولا البصر ولا عدم القرابة ولا عدم العداوة
ولا الاكثار ولا معرفة نسبه ولا العلم بفقهه او عربيته او معنى الحديث لقوله
عليه السلام نضر الله امرءا ولا موافقة القياس خلافا لابي حنيفة رحمه
الله اقول قد اشترط في خبر الواحد شروط ليست من شرط عندنا كما اشترطوا
ذلك في التواتر فمنها العدد ولا يشترط خلافا للجبائي فانه اشترط احد امور
اربعة اما خبر آخر واما موافقة ظاهر واما انتشاره بين الصحابة واما عمل بعض
الصحابة بموجبه وزاد في خبر يثبت به حكم في الزنا ان يرويه اربعة من العدول الدليل

على اعتبار العدد والجواب عن الاسولة الواردة عليه وعن حجج المنكرين
ما تقدم في خبر الواحد من جانبنا عمل الصحابة والاسولة عليه باجوبتها الفاذة
الاحاد لتبليغ الاحكام ومن جانبهم توقفهم في قبول المنفرد ونحوها ثم منها
الذكورة ولا تشترط فتقبل المرأة ومنها البصر فيقبل الاعمى لاتفاق الصحابة
عليه ومنها عدم القرابة فتقبل للوالد والولد ومنها عدم العداوة فتقبل
للعدو وما على العدو لعموم حكم الحديث بخلاف الشهادة ومنها الاكثار من رواية
الحديث فيقبل من روى حديثا واحدا فقط ومنها كون الراوي معروف
النسب فيقبل غيره اذ لا مدخل لذلك في الصدق ومنها العلم بالفقه والعربية
او معنى الحديث فيقبل مع عدمها لقوله عليه السلام نضر الله امرءا سمع مقالتي
حدثنا فوعى ما رواه كما وعى فرب حامل فقه الى من هو افقه منه ومنها كونه
موافقا للقياس في الحكم اعتبره ابو حنيفة رحمه والحق خلافه لان الاعتماد
على خبره والراوي عدل فالظاهر صدقه قال مسألة اذا قال الصحابي قال
اقول هذا شروع في كيفية الرواية والصحابي اذا قال سمعته صلعم او اخبرني
او حدثني ونحوه فهو خبر يجب قبوله بلا خلاف وقد اختلف في مراتب ها نحن
نذكرها واحدة واحدة منها ومنها اذا قال الصحابي قال صلى الله عليه
وسلم حمل على انه سمعه بلا واسطة بعضهم وقال القاضي متردد بين ان يكون
سمعه منه او سمعه ممن يرويه عنه للاحتمال ويبتني قبوله على عدالة جميع الصحابة
فان قلنا بعدالتهم قبل لانه يرويه اما بلا واسطة او بواسطة عدل والا لم
يقبل اذ قد يرويه عن واسطة ولم يعلم عدالته قال مسألة اذا قال
سمعته امر ونهى فالاكثر حجة لظهوره في تحققه لذلك قالوا يحتمل انه اعتقد ليس
كذلك عند غيره فقلنا اقول اذا قال الصحابي سمعته امر بكذا او نهى عن كذا فالاكثر

على انه حجة لان قوله ذلك ظ في تحقيق كونه امرا ونهيا والعدل لا يجزم بشيء غالبا
الا اذا علمه قالوا احتمل انه اعتقد مما سمعه من صيغة او شاهده من فعل امرا
ونهيا وليس كذلك لكثرة الخلاف والوهم فيه لكن يعتقد ان الامر بالشيء نهي
عن ضده وبالعكس او ان الفعل يدل على الامر فيقول امر ونهي والابراء عنه
امرا ونهيا الجواب ان ذلك وان احتمل فبعيد منهم والاحتمالات البعيدة لا
تمنع الظهور قال مسئلة اذا قال امرنا او نهينا اقول اذا قال الصحابي امرنا
او نهينا او اوجب كذا او حرم او ابيح وبالجملة فشيئا من الاحكام مبنيا للاحكام
بصيغة ما لم يسم فاعله فالاكثر على انه حجة فانه ظ في ان النبي هو الامر والناهي
والموجب والمحرم والمبيح كما قال المختص بالملك امرنا او نهينا فانه يتبادر ان امر
ذلك الملك ونهيه وان احتملا صدوره من الغير بحسب لفظه قالوا احتمل ذلك اي
كونه امر النبي وان لا يكون بل يعبر به امر الكتاب او امر بعض الائمة و
ان يكون عن استنباط فانه اذا قاس فغلب في ظنه انه مأمور به وجب العمل
لموجبه فيقول عرفا امرنا والجواب انه احتمال بعيد فلا يدفع الظهور قال
مسئلة اذا قال من السنة كذا فالاكثر انه حجة اقول اذا قال الصحابي كنا نفعل اقول
او كانوا يفعلون كما قالت عائشة كانوا لا يقطعون في الشيء التافه فالاكثر
انه حجة لانه ظ في ان الضمير للجميع وانه اراد عمل الجماعة وانه حجة قالوا لو كان للجميع
لما ساغت المخالفة لانه اجماع واللازم منتف بالاجماع والجواب منع الملازمة لان
ذلك فيما يكون الطريق قطعيا وههنا الطريق ظني فسوغت المخالفة كما تسوغ
في خبر الواحد وان كان المنقول به نصا قاطعا فانه تجوز مخالفته لظنية الطريق
ولا تنفي قطعية المروي قال ومستند غير الصحابي اقول لما فرغ من بيان الفاظ الصحابي
واحاديث الصحابي فلا بد له من مستند وله مراتب وفي كل مرتبة الفاظ يؤدي بها

وهذا ابتداؤها اما مستنده اي ما يتفق له من اجله ان يروي الحديث ويقبل منه فامور
ستة قراءة الشيخ عليه او قراءته على الشيخ او قراءة غيره على الشيخ بحضوره
او اجازة الشيخ له ان يروي عنه او مناولته اياه كتابا يروي عنه ما فيه او كتابته
اليه بما يرويه عنه واما حد ادائها والفاظها فالاول وهو قراءة الشيخ عليه اعلى
المراتب على الاصح دون قراءته على الشيخ وتصديقه وح ان قصد اسماعه
قال حدثني واخبرني ولا يضيفه الى نفسه فانه يشعر بالقصد وان لم يكن
او سمعته واما قراءته على الشيخ من غير ان ينكر الشيخ عليه ولا ثم حامل
يوجب السكوت عنه من اكراه او غفلة او غيرهما من القدرات المانعة
عن الانكار فقد اختلف في انه هل يعمل به ام لا فمنعه بعض الظاهرية و
الصحيح انه معمول به لانه يفهم منه عرفا تقريره وانه تصديق وايضا في سكوته
ايهام الصحة وذلك بعيد من العدل عند عدم الصحة فيقول عند الرواية
حدثنا واخبرنا بقراءة عليه وهل يقول حدثنا واخبرنا مطلقا من غير ذكر
القراءة قال الحاكم القراءة اخبار على ذلك عهدنا ائمتنا ونقل ذلك عن الائمة
الاربعة واما قراءة غيره على الشيخ بحضوره بالشروط المذكورة فهو كقراءته
واما الاجازة وهو ان يقول اجزت لك ان تروي عني كذا وما صح عندك
انه من مسموعاتي او لك ولغيرك فلان وفلان من الموجودين المعينين فالاكثر
على جوازها واذا جوزناها فيقول اجازني واخبرني وحدثني اجازة و
الاكثر على انه لا يقول حدثني واخبرني مطلقا وقال بعض لا معتبر اي لا
يقول ايضا حدثني واخبرني اجازة لكن يقول انبأني بالاتفاق للعرف فان الانباء
عرفا وان كان الاخبار لغة يقال للاذان وللاعلام انباء قال زعم الغزالي
منتهى الانباء وبذلك سماه في العذاب الاشهر وهذا النقل بعيد عن العلامة

او الحجة بنقل العيان كما هو كائنة وقد منع الرواية بالإجازة ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله واما الاجازة لجميع الامة الموجودين لا لقوم معينين فالظاهر قبولها لانها
مثل الاجازة للموجودين المعينين او العام مثابة تعدد الافراد ولا فرق بينهما
الا بالاختصار والتطويل ولا مدخل لاختلاف العبارة في مثله واما الاجازة
في نسل فلان او من يوجد من بني فلان من غير تعيين او نحوه مثل لاهل بلدة كذا ففي
صحتها خلاف والاظهر اولى بالمنع مما قبله فان اجازة غير الموجود ابعد من الموجود
غير المعين والمختار صحتها لنا في صحة الاجازة الظاهر ان العدل لا يروي الا بعد
العلم او الظن بروايته وعدالته وقد اذن له فوجب ان يصح كغيره وايضا انه
كان يرسل كتبه مع الآحاد ولم يعلموا ما فيها لم يقل من بر انما لم يوجبها وما ذاك الا
الاجازة فقد علم بذلك بطلان ما يقوله ابو بكر الرازي من انه ان كان عالما لمضمون
الكتاب جاز كما لو قال اشهد على مضمون هذا الكتاب قالوا اولا اذا قال
حدثني فقد كذب لانه لم يحدثه وانه لا يجوز الشهادة عنه فلا يجوز الرواية عنه
قياسا على الشهادة الجواب الفرق بان امر الشهادة آكد من امر الرواية
ولذلك احتيط في الشهادة ما لم يحتط في الرواية فزيد في شروطها ووجب
العمل بكتب الرسول وان لم يعلم مضمونه ولو شهد بمثله لم يجز واما المناولة
والكتبة فمثل الاجازة وبيانا وجوابا فلم نتعرض لهما قال مسئلة الاكثر على
جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف اقول قد اختلف في جواز نقل الحديث
بالمعنى والنزاع فيمن هو عارف بمواقع الالفاظ واما غيره فلا يجوز منه اتفاقا و
المختار جوازه مع ان الاولى نقله بصورته ما امكن وقيل انما يجوز بلفظ مرادف
اي بتبديل لفظة بما يرادفها وروي عن ابن سيرين وابي بكر الرازي منعه ووجوب
نقله بصورته وروي عن مالك انه كان يشدد في الباء والتاء في مثل بالله و

وتالله فلا يجوز احدهما مكان الآخر مع ترادفهما وتوازنهما وحمل تشدده وكذا
على المبالغة في ان الاولى صورته لا انه يجب صورته لنا القطع انهم نقلوا عنه
احاديث في وقائع متحدة بالفاظ مختلفة والذي قاله عليه السلام واحد قطعا
والباقية نقل بالمعنى وتكرر ذلك وشاع وذاع ولم ينكره احد فكان ذلك اجماعا
على جوازه عادة ولنا ايضا انه روي عن ابن مسعود وغيره انهم قالوا
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او نحوه وذلك يصرح بعدم ذكر
اللفظ بعينه وان المروي هو المعنى ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا ولنا ايضا
انه اجمع على جواز تفسيره بالعجمية فتفسيره بالعربية اولى بالجواز لانه اقرب
نظما واوفى بالمقصود وتلك اللغة منه لغة اخرى ولنا ايضا انا نعلم ان المقصود
في التخاطب انما هو المعنى ولا عبرة باللفظ قالوا اولا قال عليه السلام نضر الله
امرأ الى آخره الجواب ان لا دلالة له على مطلوبكم فانه دعا لمن نقل بصورته
لانه اولى ولم يمنع غيره النقل بالمعنى وعكس اذ يقال ايضا بالموجب فان من نقل
المعنى اداه كما سمعه ولذلك يقول المترجم اديته كما سمعته قالوا ثانيا يجوز
ذلك يؤدي الى الاخلال بمقصود الحديث فانا نقطع باختلاف العلماء في معاني
الالفاظ وتفاوتهم في تنبه بعضهم على ما لا يتنبه له الآخر فاذا قدر النقل بالمعنى
مرتين وثلاثا ووقع في كل مرة ادنى تغيير حصل بالتكرار تغيير كثير واختل
المقصود بالكلية الجواب ان الغرض تغيير اصلا والا لم يجز اتفاقا قال
مسئلة اذا كذب الاصل الفرع اقول سقط للكذب واحد غير معين والقدح
واذا روى عدل عن عدل ثم كذب الاصل الفرع في روايته عنه وقال لم اروه له
فهذا اتفاق على انه يسقط اي لا يعمل بذلك الحديث لان احدهما كاذب
قطعا من غير تعيين ولا يقدح في عدالتهما لان واحدا منهما بعينه لم يعلم كذبه

وقد كان عدلا ولا يدفع اليقين بالشك هذا إذا كذب أما إذا قال لا أدري
أو نسيته لم يسقط عند الأكثر على أنه يعمل به خلافا لبعض الحنفية ولأحمد فيه
روايتان لنا أنه عدل غير مكذب فوجب العمل بروايته كما لو مات
الأصل أو جن فإن عدم تذكره دون ذلك قطعا وقد استدل بأن
سهيل بن أبي صالح روى عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه أنهما
قالا إنه عليه السلام قضى باليمين مع الشاهد فروى عنه ربيعة ثم قال
سهيل لربيعة لا أدري أرويته أم لا لأنه قد نسي وكان سهيل إذا روى
قال حدثني ربيعة عني أني حدثته عن أبي والجواب أنه إنما يدل على
الوقوع ولا دليل فيه على وجوب العمل به قالوا لو جاز ذلك في
الرواية جاز مثله في الشهادة واللازم منتف للإجماع على أنه لا تقبل
شهادة الفرع مع نسيان الأصل الجواب منع الملازمة فإن باب الشهادة
أضيق من باب الرواية فقد اعتبر فيه الحرية والذكورة والعدد
وامتناع العنعنة وامتناع الحجاب وتعين لفظ أشهد شاهدا إن
يحكم في قضية وهو قد نسي حكمه فيها واللازم منتف الجواب منع انتفاء
اللازم إذ يجب عليه الحكم عند مالك وأحمد وأبي يوسف رحمهم الله و
إنما يلزم ذلك أصحاب الشافعي حيث لا يوجبون حكمه والجواب من
طرفهم أن نسيان التنازع وطول القال والقيل ومآل الأمر وذلك
من الحكم أبعد من نسيان الرواية فلا يصح القياس قال مسألة إذا
انفرد العدل أقول إذا انفرد العدل بزيادة في الحديث مثل
أن يروى أنه دخل البيت ويروى أنه دخل البيت وصلى فإن اتحد
مجلس السماع أو تعدد أما إذا اتحد فإن كان غيره من الرواة في الكثرة

بحيث لا يتصور غفلة مثلهم عن مثل تلك الزيادة لم تقبل وإلا فالجمهور
على أنه تقبل وقال بعضهم لا تقبل وعن أحمد فيه روايتان لنا أنه عدل
جازم في حكم ظني فوجب قبول قوله وعدم رواية غيره لا يصلح مانعا إذ الفرض
جواز الغفلة قالوا الظاهر نسبة الوهم إليه لوحدته وتعددهم فوجب
رده الجواب أن سهو الإنسان فيما لم يسمع حتى يجزم بأنه سمع بعيد جدا
بخلاف سهوه عما سمع فإن ذهول الإنسان عما يجري بحضوره لاشتغاله
عنه كثير الوقوع وأما إذا تعدد المجلس فتقبل بالاتفاق فإذا جهل كونه
واحدا أو متعددا فأولى بالقبول مما اتحد لاحتمال التعدد هذا كله إذا تعدد
الرواة فلو روى الزيادة عدل واحد مرة وتركها مرة فكذا أي حكمه حكم تعدد
الرواة وكذلك حكم الاختلاف في الزيادة وأما في غيره مثل أن يسنده عدل
ويرسله الباقون أو يرفعه إلى الرسول ويقفه الباقون على الصحابي أو وصله
ولم يسم راويا في البين وقطعوه فتركوه فهي كالزيادة وحكمها حكمها قال
مسألة حذف بعض الخبر جائز أقول هل يجوز حذف بعض الخبر ورواية الباقي
الأكثر على أنه جائز إذا كان مستقلا لأنه كخبرين وأما إذا تعلق المذكور
تعلقا بغير المعنى كما في الغاية نحو لا تباع النخلة حتى تزهي والاستثناء نحو لا تباع
مطعوم بمطعوم إلا سواء بسواء لم يجز حذفه لاختلال المعنى المقصود قال
مسألة خبر الواحد فيما تعم به البلوى كابن مسعود في مس الذكر وأبي هريرة في
غسل اليدين ورفع اليدين في الركوع مقبول عند الأكثر خلافا لبعض الحنفية لنا قبول
الأمة له في تفاصيل الصلاة في نحو الفصد والحجامة وقبول القياس وهو أضعف
قالوا العادة تقضي بنقله متواترا ورد بالمنع ولو اتفق كالبيع والنكاح والطلاق
والعتق العتاق أو كان قطعيا ما شاع عنه أقول إن من القضايا ما يعم به البلوى

قوله في نحو الفصد والحجامة والقهقهة في الصلوة فالحنفية اوجبوا بها الوضوء
وهو منها بالحجامة وانتفا قبل القياس في نحوه مع انه اضعف من خبر الواحد
لما سمعوه بخبر الواحد اولى بالقبول قالوا العادة تقضي في مثله بالتواتر
لتوفر الدواعي فان قيل لو صح لوجب عليه ان يلقيه الى عدد التواتر لئلا
يؤدي الى بطلان صلوة اكثر الناس كالبيع والنكاح والطلاق والعتق
قلنا لا نسلم الوجوب وابطال الصلوة يكون فيمن بلغه خاصة واما البيع
واخواته فاتفق فيه التواتر وان لم يجب لو كان مكلفا باشاعته خاصة دون
غيره وليس ذلك من العادة في شيء **قال** مسئلة خبر الواحد في الحد مقبول
اقول خبر الواحد فيما يوجب الحد الاكثر على انه مقبول خلافا للكرخي
والبصري لنا ما علم من انه عدل جازم في حكم ظني فوجب قبوله قالوا قال عليه
السلام ادرؤا الحدود بالشبهات واحتمال الكذب شبهة فوجب سقوط
الحد به والجواب لا شبهة مع الحديث الصحيح كما لا شبهة مع الشهادة وهو
ظاهر الكتاب بان مراده غير ظاهره **قال** مسئلة اذا حمل الصحابي ما رواه
على محمليه فالظاهر حمله عليه لقرينة وان حمله على غير ظاهره فالاكثر على
الظهور وفيه قال الشافعي كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحاججته
فلو كان نصا معينا نسخه عنده وفي العمل نظر ولو عمل بخلاف الاكثر لم يعمل
بالخبر الا الاجماع المدينة **اقول** اذا روى الصحابي خبرا مجملا كالقرء وحمل على
احد محمليه فالظاهر حمله عليه لان الظاهر انه لم يحمل عليه الا لقرينة معاينة
وان كان ظاهرا في معنى وحمل على غير ظاهره فالاكثر على انه يعتبر ظهوره ويحمل
على ظاهره واليه ذهب الشافعي وفيه قال كيف اترك الحديث بقول من
لو عاصرته لحاججته اي الصحابي لان فعل الصحابي وقيل يحمل تأويله واحاله وكان

نصا

نصا فيتعين انه قد نسخ عنده بناسخ اطلع هو عليه ولم نره ناسخا في العمل نظر
فيمكن ان يقال يعمل بالخبر لاحتمال ان ظنه ناسخا ولم يكن وان يقال يعمل بالناسخ لان
خطاءه فيه بعيد هذا اذا عمل هو بخلاف خبره فان عمل بخلافه الاكثر للامة جاز
فالعمل بالخبر متعين الا ان يكون منه اجماع اهل المدينة فالعمل باجماعهم لما مر
انه حجة **قال** مسئلة الاكثر على ان الخبر المخالف للقياس من كل وجه **اقول**
خبر الواحد اذا خالف القياس فان تعارضا من وجه دون وجه
فالجمع ما امكن كما سيأتي وان خالفه من كل وجه بان يبطل كل واحد منهما ما
يثبته الآخر بالكلية فالاكثر على ان الخبر مقدم وقيل بالعكس اي القياس
مقدم وان كان حكم الاصل مقطوعا به خاصة دون العلة فالاجتهاد فيه
واجب حتى يظهر دليل احدهما فيتبع والا فالخبر مقدم والمختار انه ان
كانت العلة ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجود العلة
في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان وجودها فيه ظنيا فالتوقف
والا اي وان ثبتت العلة لا بنص راجح فالخبر مقدم لنا في تقديم الخبر
حيث يقدم ان عمر رضي الله عنه ترك القياس بالخبر في حمل الجنين وهو ما روي
انه عليه السلام اوجب فيه الغرة وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا
اي بالقياس ولولا لانتفاء الشيء لثبوت غيره فدل انه انتفى العمل
بالقياس لثبوت الخبر وكذا في دية الاصابع حيث رأى انها تتفاوت
باعتبار منافعها ثم تركه بخبر الواحد انه قال في كل اصبع عشر وكذا في
ميراث الزوجة من دية زوجها وكان يرى ان الدية للورثة ولم تملكها الزوجة
فلا ترث الزوجة منها فاخبر ان الرسول امر بتوريثها منها فرجع اليه
الى غير ذلك من الصور التي تشهد لها كتب السير وشاع ذلك وذاع ولم

وقال ابو الحسين البصري ان كان العلة ثابتة بالنص قطعيا فالقياس مقدم

والدواعي على نقله ولا تالم يتواتر علم الكذب والجواب منع قضاء العادة بتواتره لما تقدم

لم ينكره احد فكان اجماعا فان قيل هذا معارض بان ابن عباس خالف
خبر ابي هريرة وهو قوله توضؤوا مما مسته النار بالقياس فقال الا نتوضأ
بالماء الحميم فكيف نتوضأ بما عنه نتوضأ وبان ابن عباس رضي الله عنهما و
عائشة رضي الله عنها خالفا خبره وهو انه قال قال عليه السلام اذا استيقظ
احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء فانه لا يدري اين باتت يده بالقياس
فقالا كيف نصنع بالمهراس اي اذا كان فيه ماء ولم ندخل فيه اليد فكيف نتوضأ
منه الجواب انهما لم يخالفاه للقياس بل لاستبعادهما له لظهور خلافه
ولذلك صرحا بما يدل على ظهور خلافه فقالا كيف نصنع بالمهراس ولنا ايضا
حديث معاذ رضي الله عنه اخر فيه القياس عن الخبر واقره عليه السلام
عليه فكان الخبر مقدما ولنا ايضا انه لو قدم القياس لتقدم الاضعف والتالي
باطل اجماعا بيان الملازمة ان الخبر يجتهد فيه في امرين عدالة الراوي ودلالة
الخبر والقياس يجتهد فيه في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين
الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض
في الاصل ونفيه في الفرع هذا اذا لم يكن الاصل خبرا فان كان خبرا وجب
الاجتهاد في الستة مع الامرين المذكورين يعني العدالة والدلالة وظاهر ان ما
يجتهد فيه في مواضع اكثر فاحتمال الخطأ فيه اكثر والظن الحاصل منه اضعف
فالقول بالاحتمال في القياس اقل فكان اولى وذلك ان الخبر يحتمل باعتبار العدالة
كذب الراوي وفسقه وكفره وخطأه وباعتبار الدلالة التجوز وباعتبار
حكمه النسخ والقياس لا يحتمل شيئا من ذلك الجواب انها احتمالات بعيدة فلا
تمنع الظهور والقاضي منتهاي القياس اذا كان اصله خبرا وانهم لا يفصلون
معتقدون القياس مطلقا فهذا دليل انما تقدم فيه الخبر واما تقدم ما تقدم

من

من القياس على الخبر وهو اذا كانت العلة ثابتة بنص راجح ووجودها
في الفرع قطعيا فلانه يرجع الى تعارض الخبرين واحدهما راجح فيقدم
الراجح واما الوقف فيما اوجبنا فيه الوقف وهو اذا كانت العلة بنص
راجح ووجودها في الفرع ظنيا فلتعارض الترجيحين ترجيح الخبر
لما ذكرنا من كونه راجحا وترجيح الاخر لقلة المقدمات لعدم انضمام العاكس
اليه هذا كله اذا كانا عامين او خاصين فاما اذا كان احدهما اعم والاخر
اخص فالاعم يخصص بالاخص وسياتي في باب العموم والخصوص تفصيله

قال مسئلة المرسل قول غير الصحابي اقول ما ذكرناه كله حكم المسند
واما المرسل فهو ان يقول غير الصحابي قال صلى الله عليه وسلم كذا وفيه مذاهب
احدها يقبل وثانيها لا يقبل وثالثها وهو قول الشافعي رحمه الله انه لا يقبل
الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره او ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما
مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم وان يعلم
من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل ورابعها انه ان كان الراوي
من ائمة نقل الحديث قبل والا لم يقبل وهذا هو المختار لنا ان ارسال الائمة
من التابعين كان مشهورا مقبولا فيما بينهم ولم ينكره احد فكان اجماعا وذلك
كارسال ابن المسيب والشعبي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم
فان قيل لو كان كما ذكرتم لكان ذلك اجماعا فكان المخالف له خارقا للاجماع
فيكفر او يخطأ قطعا واللازم منتف بالاتفاق الجواب كون المخالف خارقا
للاجماع فيكفر او يخطأ قطعا انما هو في الاجماع
المعلوم ضرورة واما ما ثبت بالاستدلال وبالادلة الظنية فلا ولنا ايضا انه لو لم
يكن المروي عنه عدلا عنده لكان الجزم بالاسناد بروايته الموهم لانه سمع من

على المذهب المختار

عدل ثم ينسى الحديث وهو بعيد من اهل النقل قالوا اولا لو قبل المرسل لتعذر
مع الشك فيه واللازم منتف بالاتفاق بيان الملازمة انه لو سئل عن
الراوي هل هو عدل جاز ان لا يعدله كما يجوز ان يعدله ومع احتمال عدم
التعديل يبقى الشك ولا يحصل الظن الجواب ان هذا الاحتمال انما هو في
غير اهل النقل واما الائمة فالظاهر من حالهم انهم لا يخبرون الا عمن لو سئلوا لعدلوه
قالوا ثانيا لو قبل المرسل لقبل في عصرنا اذ لا تاثير للزمان فيه واللازم منتف
اتفاقا الجواب منع الملازمة لغلبة ذلك اي الارسال عمن لو سئل عنه لم يعدل
فان اهل زماننا يرسلون غالبا ولا يعرفون من يروون هذا في غير ائمة النقل
واما ائمة النقل فان لم يكن ثمة ريبة قبل القول فانه يقبل وهذا اشارة الى منع انتفاء
اللازم والحاصل منع الملازمة في غير محل النزاع ومنع انتفاء اللازم في ما هو
محل النزاع قالوا ثالثا لو جاز العمل بالمرسل لما كان لذكر الاسناد فائدة لكان
اتفاقهم على ذكر الاسناد اجماعا على العبث وذلك محال عادة والجواب
منع الملازمة بل فائدته في غير ائمة النقل ظاهر وفي ائمة النقل تفاوت رتبهم للترجيح
عند التعارض وفي القبيلين رفع الخلاف اذ اختلف في المرسل ولم يختلف
في المسند القائلون بقبول المرسل مطلقا سواء كان راويه من اهل النقل ام
لا قالوا اولا تمسكوا باسناد التابعين كما ذكرناه الى آخره وذلك لاسيما
تعميما فان ما ذكرنا من الشعبي والنخعي والحسن كلهم من اهل النقل فلم
يحسب في عدم الائمة قالوا ثانيا العدل اذا ارسل علم على الظن ان المقول
عنه عدل والا لم يجزم بما نقل الجواب منع ذلك في غير الائمة لانا نقطع ان الجاهل
يرسل ولا يدري عمن روى فضلا عن صفته التي هي العدالة فلذلك لم يقبل
في عصرنا واعلم ان بعض الناس اخذ على الشافعي حيث قال يقبل المرسل

او اسند

قوله وقد يقال جواب عن المواخذة على الشافعي بانه اذا اسند غيره كان العمل بذلك المسند وتوضيحه انه يعمل بذلك المرسل
وان لم تثبت عدالة رواة ذلك المسند اذ انه يعمل بذلك المرسل من غير احتياج الى تعديل رواة ذلك المسند وحاصله ان العمل بالمسند
يتوقف على تعديل رواته لكن معاضدته للعمل بالمرسل لا يتوقف على ذلك بل يثبت العمل بالمرسل من غير ثبوت عدالة رواة المسند
اي من غير احتياج الى تعديلهم سعد

او اسند غيره الى آخره وقال اي اشتراطه اسناد غيره فقط او العمل به المسند
وزعم المصنف ان هذا وارد عليه وقد يقال مقصوده اذا لم تثبت عدالة
ذلك الاسناد اذ انه لا يحتاج اليه واما عند تكمل الشروط وهي على الاربعة عشر
الاسناد وضبط اهله الا ان شاء هنا ليس بدليل الا ان العمل به فقد انضم
غير مقبول الى غير مقبول فلا يكون مقبولا وهذا غير وارد فان الظن قد لا يحصل
باحدهما او لا يقوى بحيث يجب العمل به ويحصل او يقوى باجتماع الاخذ الى و
ههنا اصطلاح للمحدثين عادتهما المنقطع ان يكون سقط الراوي من حال ولم يذكر
وفي قوله نظر يعرف مما ذكر في المرسل الموقوف هو ان يكون قول الصحابي
او من دونه كالتابعي وامره ظ فانه مردود مسالة الامر ا م ر حقيقة في
القول المخصوص اتفاقا وفي الفعل مجاز وقيل مشترك وقيل متواطئ
لنا سبقه الى الفهم لو كان متواطئا لم يفهم منه الاخص اصول فرغ من
السند وشرع في المتن مما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع فمنها امر
ونهي وعام وخاص ومطلق ومقيد ومجمل ومبين وظاهر ومأول ومنطوق
ومفهوم فبدا بالامر آتيا عليها بما ذكر من الترتيب فالامر ولا نعني مسماه
كما هو المتعارف في الاخبار عن الالفاظ ان يلفظ بها والمراد مسماها بل
لفظة الامر وهو ا م ر كما يقال زيد مبتدا وضرب فعل ماض وفي حرف
جر حقيقة في القول المخصوص اتفاقا وانه قسم من الكلام وقد يطلق على الفعل
فالاكثر على انه فيه مجاز وقيل مشترك بين القول المخصوص والفعل وقيل متواطئ
فيهما اي هو للقدر المشترك بينهما لنا سبق القول المخصوص الى الفهم عند اطلاقه
فكان حقيقة فيه غير مشترك بينهما والا لبادر الاخر ايضا او لم يبادر شيء منهما
ومتواطئ لسبق متواطئا والا لكان اعم من القول المخصوص فلم يفهم منه القول

القول المخصوص لان الاعم لا يدل على الاخص كالابعام من القول المخصوص
من الحيوان للانسان خاصة واستدل بانه لو كان حقيقة في الفعل لكان مشتركا
اذ لا شك في انه حقيقة في القول المخصوص واللازم باطل لان الاشتراك يخل بالتفاهم
الجواب انه لو لم يكن حقيقة للزم المجاز واللازم باطل لانه يخل بالتفاهم ويرجح
كل بوجوه ترجيحه التي مرت اليه الاشارة بقوله وقد تقدم مثله القايلون بالتواطي
قالوا امران مشتركان في عام وهو مفهوم احدهما فوجب جعله لذلك العام دفعا للاشتراك
والمجاز لان كليهما محذور لاخلالهما بالتفاهم الجواب اما اولا فبانه انما يستقيم
لو لم يدل دليل على احدهما والا وجب رفع الاشتراك والمجاز اصلا اذ ما من معنيين
الا ويمكن فيه ذلك واما ثانيا فبانه يؤدي الى صحة دلالة الاعم على الاخص كما ذكرنا
واما ثالثا فبانه قول حادث يدفع كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه فانه مجمع عليه
فوجب رده قال حد الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء اقول
ذكر للامر حدود فمنها صحيح ومنها مزيف فالصحيح عنده انه اقتضاء فعل غير كف
على جهة الاستعلاء فالاقتضاء جنس قوله غير كف يخرج النهي المتعلق انه نفس الكف
وهو فعل قوله على سبيل الاستعلاء يخرج ما على سبيل التسفل وهو الدعاء وما على سبيل
التساوي وهو الالتماس واشترط الاستعلاء كما هو راي الحسين ولم يهمل هذا الشرط
كما هو راي الاشعري ولم يشترط العلو كما هو راي المعتزلة لذمهم الادنى بامر الاعلى ويرد عليه
كف نفسك فانه امر بالكف وان الحق انه لا يشترط الاستعلاء لقوله تعالى حكاية عن فرعون
ماذا تامرون قال القاضي والامام اقول واما المزيف من حد الامر
فذكر اصحابنا فيه وجوها والمعتزلة وجوها اما اصحابنا فقال القاضي الامر هو القول المقتضي
طاعة المامور بفعل المامور به وارتضاه الجمهور واعترض عليه بانه مشتمل على الدور اي
هو تعريف الشيء بما لا يعرف الا به من وجهين احدهما ان المامور وهو واقع في الحد مشتق

من الامر فيتوقف معرفته على معرفة الامر لان معنى المشتق منه موجود في المشتق
مع زيادة فيكون تعريف الامر به دورا وثانيهما ان الطاعة هي موافقة الامر
والمضاف من حيث هو مضاف لا يعرف الا بمعرفة المضاف اليه فاذا
قد ظهر لديك الدور منها اي يجب ان يحذف المامور والطاعة واعلم انه يمكن دفع
الدور بانا اذا عرفنا الامر من حيث هو كلام كفانا ذلك في ان نعلم المخاطب
به وهو المامور وحقيقته وهو المامور به وفعل مضمونه وهو طاعته ولا توقف
على معرفة حقيقة الامر المطلوب معرفتها فلا دور او تقول تميز الامر
غير تصور حقيقته ثم تميزه كاف في معرفة هذا المامور والمطلوب تصور حقيقته
وقد تقدم مثله وقال قوم انه خبر عن الثواب على الفعل واخرون انه خبر عن
استحقاق الثواب على الفعل لئلا يلزم الخلف في خبره عند العفو
واعترض عليهما بان الخبر يستلزم اما الصدق او الكذب اذ لا يخلو عن
احدهما قطعا والامر ينافيهما فانه لا يكون صادقا ولا كاذبا وتنافي اللوازم
ملزوماتها على تنافي الملزومات وكيف يحتمل احد المتنافيين حقيقة الاخر
قال المعتزلة لما انكروا الكلام النفسي اقول هذه هي الحدود المزيفة
للامر التي ذكرها المعتزلة وانهم لما انكروا الكلام النفسي وكان الطلب نوعا
منه لم يمكنهم ان يحدوه به فتارة حدوه باعتبار اللفظ وتارة باعتبار صفة
الارادة وتارة جعلوه نفس صفة الارادة اما باعتبار اللفظ فقالوا
هو قول القايل لمن دونه افعل واعترض عليه بانه يرد على طرده
قول القايل لمن دونه افعل تهديدا او تعجيزا او غيرهما فانه يرد على
معنى وايضا يرد على طرده قول القايل افعل لمن دونه اذا صدر عن
مبلغ لامر الغير او حاك له وايضا يرد على عكسه افعل اذا صدر عن الادنى

على سبيل الاستعلاء ولذلك يذم بانه امر من هو اعلى منه وقد يجاب عن
الاول بان المراد بقول افعل مرادا به ما يتبادر منه عند الاطلاق وعن الثاني
انه ليس قولا لغير افعل وعن الثالث بمنع كونه امرا عندهم لغة وان سمي
به عرفا وقال قوم هو صيغة افعل مجردة عن القراين الصارفة عن الامر
واعترض عليه بانه تعريف الامر بالامر ولا يعرف الشي بنفسه وان
اسقط هذا القيد بقي صيغة الامر مجردة فيلزم تجرده مطلقا حتى عما يوكد فيه
كونه امرا وقد يجاب عنه بان المراد القراين الصارفة عما يتبادر منها الى
الفهم عند اطلاقها واما باعتبار ما يقترن بالصيغة من الارادة فقال قوم
صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على
الامر وارادة الامتثال واحترز بالاولى عن النائم اذ يصدر عنه صيغة افعل
من غير ارادة وجود اللفظ وبالثانية عن التهديد والتخيير والاكرام و
الاهانة ونحوها وبالثالثة عن الصيغة تصدر عن المبلغ والحاكي فانه لا يريد
الامتثال واعترض عليه بان فيه تهافتا لان المراد بالامر ان كان هو اللفظ
فسد لقوله وارادة دلالتها على الامر واللفظ غير مدلول عليه وان كان
المعنى فسد لقوله الامر صيغة افعل والمعنى ليست صيغة وقد يجاب بان المراد
في احدهما اللفظ وفي الاخر المعنى لانه يدل عليهما واما باعتبار نفس الارادة فقال
قوم الامر ارادة الفعل واعترض بانه لو انكر سلطان ضرب سيد لعبده متوعدا
له بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف عبده والسيد يدعي مخالفة العبد له في اوامره
ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يامر عبده بحضرة السلطان ليعصيه ويشاهد
السلطان عصيانه له فيزول انكاره ويخلص من الهلاك فههنا قد امره والا لم
يظهر عذره وهو مخالفة الامر ولا يريد منه الفعل لانه لا يريد ما يفضي الى هلاك

قوله بهذه الترجمة يعني ان التعبير عن الاختلاف في مدلول صيغة افعل بهذه العبارة خطا
اذ الاختلاف في انه يعبر عن مطلق الطلب القائم بالنفس مثلا امرتك وانت مامور بعزم الوجوب
والندب خاصة مثلا اوجبت وندبت قوله تمييزا اي اما التمييز فهو انما تكرر ذلك
وشاع وذاع ولم ينكر عليهم احد اوجب العلم العادي بانعقاد الاجماع وان كان احتمال غيره
قائما في واحد واحد واما الاعتراض فهو انا لا نسلم ان الاستدلال كان بهذه الاوامر ولعله بغيرها
وايضا فقد جعلوا كثيرا من الاوامر دليلا للندب دون الوجوب وايضا لعلها اوامر مخصوصة علموا انها
للوجوب واما الجواب فهو انا نعلم قطعا ان الاستدلال كان بها لظهورها في الوجوب لا لخصوصها
وانما تركوا الوجوب عند ظهور قراين عدم الوجوب

نفسه وان كان مريد الهلاك نفسه فانه محال وقد اجيب عنه بان مثله تمثيل
في الطلب لان العاقل لا يطلب ما يستلزم هلاكه وان كان طالبا الهلاكه وهو لازم
وقد يدفع بالمنع اذ اعلم ان طلبه لا يفضي الى وقوعه وكذا المصنف ان الاولى
كون الامر هو الارادة انه لو كان الامر هو الارادة لوقع الماموريه
كلها لان الارادة تخصيص الفعل بحال حدوثه واذا لم يوجد لم يحدث فلا يتصور
تخصيصه بحال حدوثه والقائلون بالنفسي اختلفوا في كون الامر **اقول**
القايلون بالكلام النفسي اختلفوا في ان الامر هل له صيغة تخصه قال
امام الحرمين وغيره من المحققين هذه الترجمة خطا فانه لا اختلاف في ان
التعبير عنه ممكن مطلقا ومقيدا اي بوجوب او ندب مثل اوجبت او ندبت
وحتمت وسننت قالوا والخلاف انما هو في صيغة افعل هل هي في معناها
فقال الجمهور انها حقيقة في الوجوب فقط وقال ابو هاشم في الندب فقط
وقيل للطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقيل مشترك بين الوجوب
بين ثلاثة معان الوجوب والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك
بين الثلاثة وهو الاذن وقالت الشيعة هو مشترك بين اربعة امور الوجوب
والندب والاباحة والتهديد لنا على انه للوجوب ثبت ان الائمة التابعين
كانوا يستدلون بصيغة الامر مطلقة مجردة عن القراين على الوجوب
وقد شاع ذلك وتكرر ولم ينكر عليهم احد كما نعمل بالاخبار سواء فما الكلام
عليه ما تقدم في الاخبار تقريرا واعتراضا وجوابا واعترض عليه بانه
يكفي في الاصول فلا يجزي واجيب بمنع كونه ظنا ولو سلم يكفي الظهور
ونقل الآحاد في مدلولات الالفاظ والا تعذر العمل باكثر الظواهر اذ المقدور
فيها انما هو تحصيل الظن بها واما القطع فلا سبيل اليه البتة ولنا ايضا قوله

تعالى ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك والمراد به اسجدوا في قوله وإذ قلنا للملائكة
اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس هذا السؤال في معرض الإنكار والاعتراض
ولولا أن صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها وكان له أن يقول إنك ما ألزمتني
فعلام اللوم والإنكار ولنا أيضا قوله تعالى وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
ذم على مخالفتهم للأمر وهو معنى الوجوب ولنا أيضا أن تارك المأمور به عاص
وكل عاص متوعد وهو دليل الوجوب أما الأول فلقوله تعالى أفعصيت أمري
أي تركت مقتضاه إيجابا وأما الثاني فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن
له نار جهنم والثالث بين ولنا أيضا قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره
أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم هدد مخالف الأمر والتهديد دليل
الوجوب واعترض عليه بوجهين أحدهما أن هذا مبني على أن مخالفة الأمر
ترك المأمور به وليس كذلك بل هو حمله على ما يخالفه بأن يكون للوجوب
أو الندب فيحمل على غيره والجواب أنه بعيد والظاهر المتبادر إلى الفهم إذا
قيل خالف أمره أنه ترك المأمور به فلا يصرف عنه إلا بدليل وثانيهما أن قوله
عن أمره مطلق فلا يعم والجواب لا نسلم أنه مطلق بل عام والمصدر إذا
أضيف كان عاما مثل ضرب زيد وأكل عمرو ولنا أيضا إنا نقطع أن السيد إذا
قال لعبده خط هذا الثوب ولو بكتابة أو إشارة فضلا عن الصريح من القول
فلم يفعل عد عاصيا ولا معنى للوجوب إلا ذلك وقد استدل بأن الاشتراك
خلاف الأصل فيكون حقيقة لأحد الأربعة فقط مجازا في الباقي ثم إنه ليس
حقيقة في الإباحة ولا في التهديد لأنه بعيد وبعض الأمر رجح الفعل قطعا
وليس للندب أيضا لأنا نجد الفرق الضروري بين اسقني وندبتك إلى أن
تسقيني ولا فرق إلا الذم في اسقني وعدم الذم في ندبتك إلى أن تسقيني فلو كان

للندب لم يكن فرق فمعنى كونه للوجوب ولأنه يتحقق الذم على الترك وهو
حقيقة الوجوب وهذا ضعيف لأنهم يمنعون الفرق وإن سلموه فلا
يسلمون أنه ليس إلا الذم وعدمه بل هو أن ندبتك نص في الندب و
اسقني يحتمل الندب والوجوب قال الندب إذا أمرتكم بأمر
أقول هذه شبهة المخالفين فالقائلون بأنه للندب قالوا قال عليه السلام
إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فرده إلى مشيئتنا وهو معنى الندب
الجواب لا نسلم أنه رده إلى مشيئتنا بل إلى استطاعتنا وهو معنى الوجوب
والقائلون بمطلق الطلب قالوا ثبت الرجحان بضرورة من اللغة وجعله
لأحدهما بخصوصه تقييد من غير دليل فلا يصار إليه فوجب جعله للقدر المشترك
بينهما دفعا للاشتراك والمجاز والجواب من وجهين أحدهما لا نسلم أن جعله
لأحدهما تقييد بلا دليل بل ثبت بالدليل الوجوب وثانيهما أنه إثبات اللغة
بلوازم الماهيات وذلك أنكم جعلتم الرجحان لازما للوجوب والندب
فجعلتم باعتباره صيغة الأمر لهما مع احتمال أن يكون للمقيد بأحدهما وللمشترك
بينهما القائلون بأنه مشترك بينهما قالوا ثبت الإطلاق عليهما والأصل في الإطلاق
الحقيقة فيكون حقيقة فيهما وهو الاشتراك والجواب قد عرف هذا وهو أن
المجاز أولى من الاشتراك فلم يعلم القاضي ومذهبه التوقف قال لو ثبت
لثبت بدليل واللازم منتف لأن الدليل إما العقل ولا مدخل له وأما النقل
وهو إما الآحاد ولا يفيد العلم أو التواتر وهو يوجب استواء طبقات الباحثين
فيه فكان لا يختلف فيه والجواب منع الحصر بل هنا قسم آخر وهو ثبوته بالأدلة
الاستقرائية التي قد تقدمت ومرجعها تتبع مظان استعمال اللفظ والأمارات
الدالة على المقصود به عند الإطلاق القائلون بأنه للقدر المشترك بين الثلاثة

وهو الاذن قالوا كما قيل في مطلق الطلب وهو انه يثبت الاذن بالضرورة و
التقييد لا دليل عليه فوجب جعله للمشترك والجواب انه يثبت التقييد بادلتنا قال
مسئلة صيغة الامر لا تدل اقول صيغة الامر بمجردها لا تدل على فعل المامور
به متكررا ولا على فعله مرة واحدة وهو مختار امام الحرمين وقال الاستاذ
ابو اسحق هو للتكرار مدة العمر ان امكن وقال كثير مثل ابي الحسين وغيره للمرة
ولا يحتمل التكرار وقيل بالوقف بمعنى لا ندري لنا ان مدلول صيغة الامر
طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة امر خارجي فيجب
ان يحصل الامتثال بالحقيقة مع ايهما حصل ولا يتقيد باحدهما دون الاخر ولذلك
يبرا بالمرة الواحدة لا لانها تدل على المرة الواحدة بخصوصها ولنا ايضا
انا قاطعون بان المرة والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير لانك تقول
اضرب ضربا قليلا وكثيرا ومكررا وغير مكرر فيقيد بصفاته المتنوعة ومن المعلوم
ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها و
اذ ثبت ذلك فمعنى اضرب طلب ضرب ما فلا يدل على صفة للضرب من
تكرار او مرة وهو المطلوب وقد يقال للان نعتقد ان علم الدلالة عليهما
بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة وهو المتنازع فيه واحتمالهما لا يمنع ظهور احدهما
قال الاستاذ للتكرار لتكرر الصوم اقول احتج القائلون
بالاستاذ ومن تبعه قالوا اولا لو لم يكن الامر للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة
وقد تكرر الجواب بمنع الملازمة اذ لعل التكرار من غيره وان سلم فمعارض بالحج
فانه امر به ولا تكرار قالوا ثانيا ثبت التكرار في لا تصم فوجب في صم لانهما طلب
الجواب اولا انه قياس في اللغة وقد بطل وثانيا بالفرق اما بان النهي يقتضي
انتفاء الحقيقة وهو بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل

كفعل الرسول عليه السلام ص

بمرة واما بان التكرار في الامر مانع من فعل غيره من المامورات بخلاف التكرار
في النهي اذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل بخلاف الافعال قالوا ثالثا الامر بالشيء
نهي عن ضده والنهي يمنع من المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المامور به والجواب
لا نسلم ان الامر بالشيء نهي عن ضده وسياتي سلمنا لكن النهي بحسب الامر فاذا
كان امرا بالفعل دائما كان نهيا عن اضداده دائما وان كان امرا به في وقت
ما كان نهيا عن الاضداد في ذلك الوقت فان كون النهي الضمني للامر للتكرار
فرع كون الامر للتكرار فاثباته به دور القائلون بالمرة احتجوا بانه اذا
قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا لان المامور به وهو
الحقيقة حصل في ضمن المرة لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها فانه
غير ظاهر لا فيها ولا في التكرار بل في المشترك ويحصل في ضمنهما ولولا ذلك لما امتثل
بالتكرار القائلون بالوقف قالوا لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له
له والآحاد لا تفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب انه من الاستقراء
وان الظن كاف في مدلولات الالفاظ قال مسئلة الامر اذا علق
على علة ثابتة وجب تكرره بتكررها اتفاقا للاجماع على اتباع العلة لا الامر
فان علق على غير علة فالمختار لا يقتضي اقول القائلون بان الامر لا يدل
على التكرار اتفقوا على ان الامر اذا علق على علة ثابتة عليتها بالدليل مثل
ان يقول ان زنا فاجلدوه فالاتفاق على انه يجب تكرر الفعل بتكرر
العلة للاجماع على وجوب اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت
تكرر وليس التكرار ههنا مستفادا من الامر لما ذكرنا فان علق على
غير علة اي امر لم يثبت عليته مثل ان يقول اذا دخل الشهر فاعتق عبدا
من عبيدي فالمختار انه لا يقتضي تكرار الفعل بتكرار ما علق به لنا ان

عرفا ولو كان للتكرار لما عد ممتثلا صح

السيد اذا قال العبد ان دخلت السوق فاشتر كذا فاشتراه مرة مقتصرا
عليها غير مكرر لها بتكرار دخول السوق عُدّ ممتثلا وذلك معلوم قطعا ولو
وجب تكرر الفعل بتكرر ما علق به لما كان كذلك القائلون بانه يتكرر في
غير العلة قالوا ثبت ذلك اي تكرر الفعل بتكرر ما علق به في اوامر
الشرع نحو اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الزانية والزاني فاجلدوا
السارق والسارقة فاقطعوا وان كنتم جنبا فاطهروا والاستقراء يدل على
انه فهم التكرار من نفس التعليق الجواب اما ما ثبت عليته مثل الزنا
والسرقة والجنابة فليس بمحل النزاع واما غيره فلا يثبت فيها التكرار
الا بدليل خارجي ولذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة القائلون بانه لا
يتكرر في العلة قالوا لو تكرر الفعل بتكرر العلة لتكرر بتكرر الشرط بالطريق
الاولى اذ الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط بخلاف العلة لجواز ان
يخلفها علة اخرى كما يجيء في تعليل الحكم بعلتين مستقلتين الجواب التكرر
في العلة انما كان باعتبار ان وجوده مقتض لوجود المعلول وذلك
منتف في الشرط فان وجوده لا يقتضي وجود المشروط واقتضاء
انتفائه بانتفائه لا يوجب التكرر بتكرره مسئلة القائلون بالتكرار
قائلون بالفور ومن قال بالمرة قال بعضهم امور كل من قال بان الامر
للتكرار قال انه للفور واما القائلون بان البراءة تحصل بالمرة سواء كان
لها بخصوصها ام لا فقال بعضهم انه للفور فلو اخر عصى وقال القاضي يقتضي الفور
بالفعل اما الفعل في الحال او العزم على الفعل في ثاني الحال وقال امام الحرمين
بالوقف في حد لوله لغة انه للفور ام لا لكنه لو بادر الى الفعل بالفور حصل
الامتثال فانه ممتثل سواء كان للفور او للقدر المشترك واما وجوب التراخي

وروي عنه انه في مثل ما ذكرناه في كونه للتكرار وهو انه لا يدل على الفور
ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا هو الصحيح
لنا مثل ما تقدم في التكرار من ان المطلوب طلب حقيقة الفعل والفور
والتراخي خارجي وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة عليهما
القائلون بالفور قالوا اولا لو قال العبد اسقني واخر من غير عذر عُدّ عاصيا
هذا معلوم من العرف ولولا انه للفور لما عُدّ عاصيا الجواب ان ذلك انما فهم
بالقرينة وهو انه معلوم عادة ان طلب السقي يكون عند الحاجة اليه عاجلا و
الكلام فيما كانت الصيغة مجردة قالوا ثانيا كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو
في الدار وكل منشئ كالقائل انت طالق وهو حر فانما يقصد الزمان الحاضر
فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب الجواب اولا انه قياس في اللغة لانك
تقيس الامر في افادته للفور على غيره من الانشاء وقد علمت انه غير
جائز وثانيا بالفرق بينهما بان الامر فيه دلالة على الاستقبال قطعا فلا
يمكن توجهه الى الحال وكلاهما بخلاف الاخبار والانشاء ولذلك قالوا ثالثا النهي
يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله وقالوا ايضا الامر بالشيء نهي عن
اضداده وهذا يقتضي الفور فيقتضيه الامر لانه طلب مثله وقد تقدم تقريرها
والجواب عنهما ايضا فلا نعيدهما وقالوا رابعا قال تعالى ما منعك الا
تسجد اذ امرتك ذمه على ترك المبادرة فدل على انه للفور والا لم يتوجه
الذم عليه وكان له ان يجيب بانك ما امرتني بالبدار وسوف اسجد الجواب
ان ذلك لانه امر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه بدليل قوله فاذا سويته ونفخت
فيه من روحي فقعوا له ساجدين قالوا خامسا لو كان التاخير مشروعا لوجب ان
يكون الى وقت معين واللازم منتف اما الملازمة فلانه لولا لكان الى اخر ازمنة
عند المكلف

الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف
المحال واما اشعار اللازم فلان لا اشعار به في الامر ولا دليل من خارج ايضا
اولا النقض فلانه لو صرح بجواز التاخير ولا اخلاف في امكانه وثانيا انه
انما يلزم لو كان التاخير متعينا فيجب تعريفه وهنا الذي يؤخر اليه ويفعل فيه
واما اذا كان جائزا فلا لانه متمكن من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف
بالمحال قالوا اولا قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم والمراد
سببها اتفاقا وهو فعل المامور به فيجب المسارعة اليه وقال تعالى فاستبقوا
الخيرات وفعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه والجواب انه محمول
المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور والجواب ان ذلك محمول على افضلية
المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا وجب الفور فلم يكن مسارعا ومستبقا
لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق لا يقال لو سلم له ضم عدا انفاق
انه سارع اليه او استبق القاضي احتج بما تقدم في الواجب الموسع من انه
ثبت في الفعل او العزم حكم خصال الكفارة والجواب ما مر من ان طلب خصوص
الفعل يجب العزم من حيث هو من احكام الايمان الامام قال طلب الفعل
محقق وجواز التاخير مشكوك فيه لاحتمال ان يكون للفور فيعصي بالتاخير
الدار الله يخرج عن العهدة بيقين والجواب ان جواز التاخير لا نسلم انه
مشكوك فيه بل التاخير جائز حقا لما ذكرنا من الادلة **قال** مسئلة اختار
الامام والغزالي ان الامر بالشيء معين ليس نهيا عن ضده ولا يتضمنه عقلا
اقول قد اختلف في الامر بالشيء هل هو نهي عن الضد وليس الكلام في هذين
المفهومين لتغايرهما بالاضافة قطعا ولا في اللفظ انما النزاع في
ان الشيء المعين اذا امر به فهل ذلك الامر نهي عن الشيء المعين المضاد له اولا

فاذا

فاذا تحرك فهل هو في المعنى بمثابة ان يقول لا تسكن فاختيار الامام والغزالي انه ليس
نفس النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلا ايضا وهو المختار وقال القاضي ومتابعوه
اولا انه نفس النهي عن ضده وقالوا اخيرا انه يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وزاد
القاضي ومتابعوه عليه فقالوا والنهي كذلك في الوجهين فقالوا اولا النهي
عن الشيء نفس الامر بضده واخيرا انه يتضمنه ثم القائلون بان الامر بالشيء نهي
عن الضد على الوجهين منهم من عمم القول في امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد
تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون
الندب لنا لو كان الامر بالشيء نهيا عن ضده او متضمنا له لم يحصل بدون تعقل
الضد والكف عنه واللازم منتف اما الملازمة فلان الكف عن الضد هو مطلوب
النهي ويمتنع ان يكون المتكلم طالبا لامر لا يشعر به فيكون الكف عن الضد متعقلا
له وهو ذلك الا بتعقل مفهوميه وهما الضد والكف عنه واما انتفاء اللازم
فلانا نقطع بطلب حصول الفعل مع الذهول عن الضد والكف عنه واعترض عليه بان المراد
بالضد ههنا هو الضد العام لا الاضداد الجزئية والذي يذهل عنه هو الاضداد
الجزئية واما الضد العام فتعقله حاصل لان المامور لو كان على الفعل وملتبسا
به لم يطلبه الامر منه لانه طلب الحاصل فاذا انما يطلبه اذا علم انه متلبس
بضده لا به وانه يستلزم تعقل ضده الحاصل فان المطلوب انما طلبه اذا علم انه متلبس به
الجواب انما يطلب منه الفعل في المستقبل فلا يمتنع الالتباس به في الحال
فيطلب منه ان يوجده في ثاني الحال كما يوجد في الحال ولو سلم فالكف واضح تعقله
بالمشاهدة ولا حاجة في العلم به الى العلم بفعل الضد وانما يلزم النهي عن الكف وذلك
واضح ولا نزاع لنا فيه فلا يصلح موردا للنزاع والاحتجاج **قال** القاضي لو لم يكن
اياه لكان ضدا او مثلا او خلافا لانهما اما ان يتساويا او لا **اقول** احتج على ان

الامر بالشيء هو النهي عن ضده بانه لو لم يكن نفسه فلان اما مثله او ضده او خلافه
واللازم باقسامه باطل اما الملازمة فلان كل متغايرين اما ان يتساويا في صفات
النفس اولا والمعنى بصفات النفس ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل امر
زايد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث
والتحيز فان تساويا فيها فمثلان كسوادين او بياضين والا فاما ان يتنافيا
بانفسهما اي يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتهما اولا فان تنافيا بانفسهما
فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة واما انتفاء
اللازم باقسامه فلانهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعان
اذ جواز الامر بالشيء والنهي عن ضده معا ووقوعه ضروري ولو كانا خلافين لجاز
اجتماع كل مع ضد الاخر ومع خلافه لان الخلافين حكمهما ذلك كالحلاوة مع
السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة ومع الرائحة فكان يجوز ان يجتمع الامر
بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لكنه محال لانهما نقيضان
اذ يكون افعل هذا وافعل ضده امرا متناقضا لما يعد فعله وفعل ضده جميعا امتثالا
واما الا انه فكلما يعتبر الممكن وانه محال الطلب انه يقال له ما تريد بقولك طلب الترك
ضده اتريد به انه طلب الكف عن ضده او طلب فعل ضد ضده الذي هو نفس
الفعل المامور به فان اراد طلب الكف منع ما زعم انه لازم للخلافين وهو اجتماع
كل مع ضد الاخر وخلافه وذلك لان الخلافين قد يكونان متلازمين يستحيل فيهما
ذلك لان اجتماع احد المتساويين المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الاخر
معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وانه محال وايضا فقد يكون كل من الخلافين ضدا
لضد الاخر ولا يبعد ان يكون الشيء الاخر ضدا لضده كما ان العلم ضد للشك والظن
وهو الظن وان جاز ذلك فلا يجب اجتماعه مع ضد الاخر هذا ان اراد طلب

الكف

الكف وان اراد به فعل ضد ضده وهو عين الفعل المامور به كما يشعر به
استدلاله الثاني رجع النزاع لفظيا في تسمية فعل المامور به تركا لضده وفي تسميه
طلبه نهيا وكان طريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت على تقدير ثبوته يكون حاصلا ان
الامر بالشيء له عبارة اخرى كالاحجية مثل ابن اخت خالتك وذلك شيء لا يلعب
لا يليق ان يشحن بها الكتب العلمية وتشغل بها واجع الفاني الفانا بان تعلم
السكون مثلا عين ترك الحركة اذ البقاء في الحيز الاول هو بعينه عدم الانتقال الى
الحيز الثاني وانما يختلف التعبير ويلزم منه ان يكون طلب فعل السكون هو طلب
ترك الحركة واحسب ما تقدم من رجوع النزاع لفظيا **قال** القسم الاول الايجاب
اقول القائلون بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده لهم طريقان قالوا اولا الامر
الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما
هو هاهنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان لم يسلم
النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه الجواب ان هذا مبني على ان الذم بالترك
من مفهوم الايجاب فلا ينفك عنه تعقلا واما من يجوز الايجاب وطلب الاقتصار
الجازم من غير خطور الذم بالترك على البال وان تحقق في الواقع فلا يلزم ذلك
ولو سلم فلا نسلم انه لا ذم الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل ما امر به وان سلم فالنهي
طلب كف عن فعل لا عن كف كما ان الامر طلب فعل لا يذم على انه لم يفعل ما
امر به عين كف والذي يحقق توجه منع المنفي انه لو لا صح وجه دليلهم لا ادى الى وجوب
تصور الكف عن الكف لكل امر يتقى وذلك باطل قطعا فان نص الامر بالشيء لا يخطر الكف
عن الكف بباله قالوا ثانيا لا يتم الواجب وهو فعل المامور به الا بترك ضده وهو
اما الكف عن ضده او نفي ضده على المذهبين وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالكف
عن ضده او نفي الضد واجب وهو معنى النهي عنه الجواب قد تقدم وهو منع ان

فلا يتم الواجب الا به من عقلي او عرفي او شرعي قال الطاردون حملا للامر
اقول الطاردون للحكم في النهي انه امر بالضد احتجوا بالتمسك بالنافي وهو قوله
لو لم يكن نفسه لكان مثله او ضده او خلافه وهي باطلة وايضا ترك السكون هو الحركة
مطلوبه طلبها والجواب الجواب وايضا لو ان النهي طلب ترك الفعل فيكون الترك
فعلا لانه المقدور وليس فعل غير الضد لانه لا يكون تركا له فهو فعل احد الاضداد
فيكون مطلوبا وهو معنى الامر به والجواب اما اولا فلانه لو صح ما ذكرتم لزم ان
يكون الزنا واجبا من حيث هو ترك اللواط لانه ضده واللواط واجبا من حيث
هو ترك الزنا فيحصل الثواب بهما بفعل احدهما الواجب لهما وبطلان ذلك
معلوم من الدين ضرورة واما ثانيا فلانا نمنع ان الكف هو المطلوب في النهي ولا يلزم وجود
ضد من الاضداد الجزئية الذي هو المراد وفيه البحث فان قلتم فالكف فعل
محقق فيكون ضدا وقد طلب فيتحقق الامر بالضد قلنا يرجع النزاع في لفظ
في تسمية الكف فعلا ثم في تسمية طلبه امرا كما تقدم ويلزم ان يكون النهي نوعا من
الامر ولا نزاع في المعنى فانا نقول به وان لم نطلق عليه لفظ الامر ولذلك ترك
في تعريف الامر انه طلب فعل غير كف ولولا الموافقة في ان النهي طلب للكف لما
فعل قال الطاردون في العكس اقول الطاردون في العكس اي الذين
قالوا بان النهي يتضمن الامر بالضد لا انه نفسه قالوا لا يتم المطلوب من النهي الا با
اضداده كما لا يتم المطلوب من الامر الا بترك جميع اضداده فيجب [illegible] والجواب
اما اولا فبالالزام الفظيع وهو لزوم وجوب الزنا لانه ترك اللواط وبالعكس
واما ثانيا فبالالزام بان لا مباح كما مر قال والفارق من الطرد اقول
اما لان النهي طلب نفي واما الالزام الذين فرقوا من طرد الحكم في النهي واقتصروا
عليه في الامر فانهم لم يقولوا بان النهي عن الشيء امر بضده لاحد امور اما لان

مذهبهم ان النهي طلب نفي الفعل لا طلب الكف عنه الذي هو ضده كما هو
مذهب ابي هاشم فلا يكون امرا بالضد واما فرارا من الالزام الفظيع في
امر الزنا واما لان امر الايجاب يستلزم الذم على الترك وهو فعل فيستلزم
النهي عن فعل ينافي المامور به وهو معنى الضد كما تقدم واما النهي فهو طلب فعل
هو كف واما اللزوم ابطال المباح وكونه واجبا كما هو مذهب الكعبي قال
والمخصص للوجوب اقول الذين خصصوا الحكم بامر الوجوب دون الندب
فلامرين الاخيرين وهو ان امر الوجوب يستلزم الذم على الترك وهو
يستلزم النهي كما تقدم بخلاف امر الندب وللزوم ابطال المباح اذ ما
من وقت الا ويندب فيه فعل فان استغراق الاوقات بالمندوبات متعذر
بخلاف الواجب فانه لا يستغرق الاوقات فيكون الفراغ عن وقت اللازم
اداء الواجب مباحا فلا يلزم نفي المباح قال مسئلة الاجزاء الامتثال اقول
الاتيان بالمامور به على وجهه اي كما امر به ان يوجب الاجزاء
اعلم ان الاجزاء يفسر بتفسيرين احدهما حصول الامتثال به والاخر
سقوط القضاء به فان فسر بحصول الامتثال به فلا شك ان الاتيان
بالمامور به على وجهه يحققه وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته ذلك
وان فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه والمختار انه يستلزمه وقال
القاضي عبد الجبار لا يستلزمه قال في المنتهى ان اراد انه لا يمتنع ان يرد امر بعده
بمثله فمسلم ويرجع النزاع في تسميته قضاء وان اراد انه لا يدل على سقوطه فساقط
لنا لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثال ابدا واللازم منتف اما الملازمة فلانه
يجوز ان ياتي بالمامور به ولا يسقط عنه بل يجب عليه فعله مرة اخرى قضاء وكذلك
القضاء اذا فعله لم يسقط كذلك واما انتفاء اللازم فمعلوم قطعا واتفاقا والصائم

القضاء عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الاداء والغرض انه قد جاء
بالمامور به على وجهه ولم يفت شيء وحصل المطلوب بتمامه فلو اتى به استدراكا
لكان تحصيل الحاصل قالوا اولا لو كان مسقطا للقضاء لكان المصلي بظن الطهارة
اذا تبين كونه محدثا اما اثما او ساقطا عنه القضاء واللازم منتف اما الاول
فلانه ان امر بصلوة بيقين الطهارة ولم يفعل كان اثما وان امر بظن الطهارة
فقد اتى بها على وجهها والمفروض انه يسقط القضاء فكان ساقطا عنه القضاء
واما الثاني فبالاتفاق الجواب اما اولا فبمنع انتفاء اللازم بل نقول باحد
شقيه وهو سقوط القضاء عنه ولا يصلي مثلها لان المسئلة مختلف فيها فلنا
المنع الى ان تثبت واما ثانيا فلان المامور به صلوة بظن الطهارة وادا اعتقد
خلافه وجب مثله بامر اخر فهذا واجب مستانف ولا اول قد سقط ولا يقضي وتسمية
الثاني قضاء مجاز لانه مثل الاول قالوا ثانيا لو كان مسقطا للقضاء لكان اتمام الحج
الفاسد مسقطا للقضاء ولا يسقط بالاتفاق والجواب واضح مما قلنا وهو ان الذي
قد وجب قضاؤه ما فسد واتمامه فعل اخر وجب بامر اخر والاتمام لم يجب قضاؤه
فما فعل سقط قضاؤه والذي يجب قضاؤه لم يفعل بل مسئلة صيغة الامر
اولى من قال بان صيغة الامر للوجوب اختلفوا فيها اذا وردت بعد الحظر
فالاكثر على انها للاباحة وقيل للوجوب ولا اثر لتقدم النهي وتوقف امام الحرمين
وقيل اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي كان كما قبل النهي وهو غير
بعيد لنا غلبته في الاباحة في عرف الشارع تقدم على الوجوب الذي هو عرف
اللغة وذلك لان الاباحة هي السابقة الى الفهم في نحو قوله واذا حللتم فاصطادوا
فاذا قضيت الصلوة فانتشروا كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها
قالوا لو كان وروده بعد النهي مانعا من الوجوب لامتنع مع التصريح

بالوجوب

بالوجوب ولا امتنع اذ لو قال حرمت عليك كذا ثم قال اوجبته عليك لم يلزم
منه محال وكما يمكن الانتقال من الحرمة الى الاباحة يمكن الانتقال منه الى الايجاب
فقد ثبت انه غير مانع وصيغة الامر مقتضية فوجب حمله على الوجوب
السالم بالمقتضي السالم عن المعارض والجواب منع الملازمة فان قيام الدليل
الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وبان الظاهر غيره وذلك يكون التصريح
قرينة صارفة عما يحمل عليه عند التجرد عنها بل مسئلة القضاء بامر جديد
اولى الامر بفعل في وقت معين لا يقتضي فعله فيما بعد ذلك الوقت لا
اداء ولا قضاء فلو ثبت قضاء فبامر مجدد نحو من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها وقال بعض الفقهاء يجب القضاء بالامر الاول لنا لو وجب القضاء بالامر
الاول لكان هو مقتضيا للقضاء واللازم منتف اما الملازمة فبينة اذ الوجوب
اخص من الاقتضاء وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم واما انتفاء اللازم
فلانا قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة بوجه
من وجوه الاقتضاء ولا تعرض له به ولا يتناوله اصلا ولنا ايضا انه لو وجب به
لاقتضاه ولو اقتضاه لكان اداء وكان بمثابة ان يقول صم اما يوم الخميس
واما يوم الجمعة وهو تخيير بينهما والثاني اداء بل هما سواء لا قضاء للاول ولنا ايضا يلزم
ان يكونا سواء فلا يعصي بالتاخير وللخصم ان يقول اني ادعي انه امر بالصلوة
وبايقاعها في يوم الخميس فاذا فات ايقاعها فيه الذي هو كمال المامور به بقي الوجوب
مع نقص فيه فلا يلزم اقتضاء خصوص الجمعة ولا كونها اداء ولا كونهما سواء قالوا
اولا الزمان ظرف من ضرورة المامور به فاذا اختل في المامور به فلا يؤثر اختلاله
في سقوطه والجواب ان الكلام في الفعل المقيد بوقت بحيث لو قدم لم يعتد به كالصلوة
والوقت في مثله داخل في المامور به وقيد له والالجاز التقديم قالوا ثانيا الوقت

للمامور به كالاجل للدين فكما ان الدين لا يسقط بان لا يؤدى فى اجله وطلب الاداء
بعده فكذا المامور به اذا لم يؤد فى وقته وجب الاداء بعده الجواب لا نسلم كونه
كاجل الدين لما تقدم انه لو قدم لم يعتد به بخلاف اداء الدين قالوا ثانيا لو وجب
بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل بعد الوقت فيكون آتيا به فى وقته لا بعده و
هو الاداء الجواب انما يسمى قضاء لان فيه استدراكا لمصلحة ما فات اولا وحاصله
منع الملازمة اذ يشترط فى الاداء ان لا يكون استدراكا لمصلحة فائتة واعلم
ان هذه المسئلة مبنية على ان المقيد هو المطلق والقيد فهما شيئان كما فى العقل
واللفظ او هما شىء واحد يعبر عنه بالمركب من مفرد وهو ينظر الى
ان التركيب من الجنس والفصل وتمايزهما فى العقل لا فى الخارج قال مسئلة
الامر بالامر بالشىء ليس امرا بالشىء اقول امر الامر المكلف بان يامر غيره بشىء ليس
امرا من الامر لذلك الغير بذلك الشىء مثاله قوله عليه السلام مروهم بالصلوة
لسبع ولا امر للصبى من قبل الشارع بالصلوة لنا لو كان الامر بالامر امرا لكان
قولك للغير مر عبدك ان يتجر تعديا لانه امر لعبد الغير ولكان ذلك مناقضا لقولك
للعبد لا تتجر لانه امر له ونهى واللازم منتف للقطع والاتفاق قالوا فهم
ذلك من امر الله رسوله ان يامرنا ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل
كذا الجواب ان الفهم ثمة بقرينة تدل عليه وهو العلم بانه مبلغ لامر الله وامر
الملك وليس الغرض امرهما بالامر من قبل نفسه الذى هو محل النزاع قال
مسئلة الامر بفعل مطلق والمطلوب اقول اذا امر الامر بفعل مطلق كاضرب
من غير تقييد بضرب فالمطلوب الفعل الجزئى الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة
لا الماهية هى المطلوبة لنا ان الماهية الكلية يستحيل وجودها فى الاعيان
فلا تطلب والا امتنع الامتثال وهو خلاف الاجماع بيان ان الماهية يستحيل وجودها

قوله واعلم

فى الاعيان انها لو وجدت لزم تعددها كلية فى ضمن الجزئيات من حيث انها
موجودة تكون مشخصة جزئية ومن حيث انها الماهية الكلية تكون كلية وانه محال
قالوا المطلق غير مقيد والجزئى مقيد فلا يكون المطلوب هو الجزئى فيكون هو
المشترك اذ لا يخرج عنهما الجواب يستحيل طلب المشترك لما ذكرنا من الدليل
فوجب حمل الامر على طلب الجزئى المعين وان كان ظاهرا فى المشترك لان
القاطع لا يعارضه الظاهر واعلم انك اذا وقفت على الماهية بشرط شىء و
بشرط لا شىء ولا بشرط علمت ان المطلق هو الماهية من حيث هى هى لا بقيد
الجزئية ولا بقيد الكلية ولا يلزم من عدم اعتبار احدهما اعتبار الاخر وان
ذلك غير مستحيل بل موجود فى ضمن الجزئيات وللاطناب فيه مقام آخر قال
مسئلة الامران المتعاقبان اقول اذا تعاقب امران متماثلان فانه يحتمل التاكيد
فيكون المطلوب الفعل مرة ويحتمل التاسيس فيكون المطلوب الفعل مكررا اللهم
الا اذا وجد مانع عادة من التكرار مثل تعريف يرجع الثانى الى الاول نحو صل
ركعتين صل الركعتين او غير ذلك مثل اسقنى ماء اسقنى الماء فان القرينة وهو دفع
الحاجة بمرة واحدة حالية تمنع تكرار السقى فيتعين التاكيد واما اذا لم يوجد
مانع التكرار فاما ان لا يكون الثانى معطوفا على الاول او يكون فان لم يكن
معطوفا مثل صل ركعتين صل ركعتين فقيل يعمل بهما فيجب التكرار وقيل بالتاكيد
فيجب المرة وقيل بالتوقف فيهما الاول وهو القائل بانه يعمل بهما قال فائدة
التاسيس وهو الحمل على الاظهر من فائدة التاكيد وهى نفع فى ضمن التجوز لان التاسيس
اكثر والتاكيد اقل والحمل على الاظهر اولى الثانى وهو القائل بانه تاكيد قال
كثر التكرير فى التاكيد فلم يكثر فى التاسيس فيحمل عليه الحاقا للفرد بالاعم الاغلب
وايضا يلزم من العمل بهما مخالفة براءة الذمة التى هى الاصل بخلاف التاكيد وما لا نقص

الى مخالفة الظاهر اولى مما تقتضى الدوام اذا كان معطوفا مثل صل ركعتين وصل ركعتين فالتكرار ارجح لان ورود التاكيد بواو العطف لم يعهد او يقل وان ترجح في المعطوف التاكيد بعادي من تعريف او غيره وقع التعارض بين العطف المانع من التكرار ويصار الى الترجيح فيتقدم الارجح وان لم يوجد فالتساوي ووجب التوقف **قال** النهي اقتضاء كف عن فعل **اقول** حد النهي انه اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء والقيود وقد عرفت فوايدها في الامر وما قيل في حد الامر من نفسي وغيره قيل مقابله في حد النهي مثل انه القول المقتضي طاعة المنهي بترك المنهي عنه او قول القائل لمن دونه لا تفعل او لا تفعل مجردة عن القراين الصارفة عن النهي او صيغة لا تفعل بارادات ثلاث وجود اللفظ ودلالته والامتثال والاعتراضات ماورد هناك والخلاف في انه هل له صيغة وفي صيغته اهي حاصرة في الحظر دون الكراهة او بالعكس او مشترك او للمشترك او موقوف كما تقدم في صيغة الامر يخالف الامر في ان حكمها التكرار فيستوعب حكمها على جميع الازمان والفور فيجب الانتهاء في الحال وفي تقدم الوجوب قرينة على انه للاباحة فنقل الاستاد الاجماع على انه للحظر ولم ينقل احد انه للاباحة كما في الامر وتوقف الامام فيه لقيام الاحتمال فكذلك في المشترك وللنهي مسايل مخصصة لا توجد مثلها في الامر ومنها ما نذكر ههنا **قال** مسئلة النهي عن الشئ **اقول** النهي عن الشئ قد يكون لعينه وقد يكون لصفته وكلامنا الآن في المنهي عنه لعينه وانه يدل على فساد المنهي عنه شرعا لا لغة وقيل لا يدل عليه وقيل يدل لغة اذا استعمل في مقابلة السببية وهي استتباع المعاملة اثرها وذلك ان الصحة وهي مقابلة تستعمل في الامرين لنا اما انه لا يدل على الفساد لغة فلان فساد الشئ عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا ولو قال الاتبع

هذا فانك لو فعلت لعاقبتك ولكن يترتب عليه احكامه لم يكن ظاهرا في التناقض واما انه يدل على الفساد شرعا فلان علماء الامصار في الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الربوا والانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة تدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة تدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان فعله كلا فعله فامتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كان حكمة النهي مرجوحة فاولى لفوات الزايد من مصلحة الصحة وهي مصلحة خالصة وان كانت راجحة امتنع الصحة لخلوه عن المصلحة لفوات الرجحان من مصلحة النهي وانها مصلحة خالصة **قال** اللغة لم تزل العلماء واحتج لغة انهم شرعا ما تقدم قالوا الامر يقتضي الصحة والنهي نقيضه فيقتضي نقيضها واحتج على ذلك بعضهم لغة ولو سلم فلا يلزم اختلاف احكام المتقابلات ولو سلم فانما يلزم ان لا يكون للصحة لا ان يقتضي الفساد الثاني لو دل لناقض تصريح الصحة **اقول** يريد في المخالفين القائلون بانه يدل على الفساد لغة قالوا اولا ما ذكرنا في دلالته شرعا ومو صوفها لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد والجواب انه يدل على دلالته على الفساد واما لغة فلا بل ذلك كلهم فهموا دلالته شرعا لما تقدم من دليلنا على عدم دلالته لغة قالوا ثانيا الامر يقتضي الصحة لما تقدم والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد الجواب ان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول نحن مثله في النهي ومرادكم دلالته لغة ومثله ممنوع في الامر سلمنا ذلك لكن المتقابلات لا يجب اختلاف احكامها لجواز الاشتراك في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه

ان يقتضي الفساد ومن اين يلزم في النهي ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان
لا يقتضي الصحة ونحن نقول به والثانية للدلالة على الفساد مطلقا لغة وشرعا
حال لورود النهي على الفساد لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم
منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن الربوا العينه ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك
الجواب منع الملازمة لما تشتمل الظهور لا المنع التصريح بنقيضه الصارف
عنه **قال** العاملان على **اقول** ان قوما ممن قال بان النهي لا يدل على
الفساد لم يقتصر على ذلك حتى قال انه يدل على الصحة ونسب ذلك الى محمد بن
الحسن وابي يوسف اولا لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي واللازم منتف
اما الملازمة فلان المنهي عنه اذا لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا معتبرا لان الشرعي
المعتبر هو الصحيح واما انتفاء اللازم فلانا نعلم ان المنهي عنه في صوم يوم النحر
الصلوة في الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك و
الدعاء اللغويان الجواب ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك
الاسم وهو الصورة المعينة صحت ام لا كما نقول صلوة صحيحة وصلوة فاسدة ويدل
عليه قوله دعي الصلوة ايام اقرائك وصلوة الحائض لا تقع الا فاسدة يلزم ان
يكون الوضوء وغيره من شرائط الصلوة داخلا في مفهوم الصلوة لان الصلوة
المعتبرة هي المقرونة بالشروط وذلك باطل بالاتفاق على انها شرائط الصلوة
لا اركانها قالوا ثانيا لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا عنه فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع
لا يفيد والجواب اولا انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كما
وكذا في تحصيل الحاصل انه اذا كان الحاصل بهذا التحصيل لم يمتنع وثانيا بانه معارض
بمثل لا تنكحوا ما نكح اباؤكم ولا يدل على الصحة بالاجماع وكذا قوله دعي الصلوة ايام
اقرائك فان مثل يحمله منهما على اللغوي فلا يلزم الصحة قلنا ودليلكم قائم في

فانه ممتنع ومنهي عنه

وقد منعوا عنه فيه فهم ذلك في مخالفة ما قالوا من ان الممتنع لا يمنع عنه ثم
حمله على اللغوي وان احتلف في نكاح منكوحات الآباء فانه متعذر في صلوة
الحائض فان اللغوي وهو الدعاء غير ممنوع عنه اتفاقا **قال** مسئلة النهي عن
اقول ما ذكرناه هو المنهي عنه بعينه واما المنهي عنه لوصفه مثل عقد الربوا
حرام لاشتماله على الزيادة فهو كذلك اي يدل على الفساد خلافا للاكثر وقال
الشافعي رحمه الله النهي عن الوصف يضاد وجوب اصله ومعنى قول الشافعي
رحمه الله انه ظاهر في عدم وجوب اصله فيضاد وجوب الاصل ظاهرا الا
انه يضاده عقلا والا لورد عليه نهي الكراهية ولزم ان لا يجامع وجوب اصله
لان نسبة الكراهة والتحريم الى الوجوب في التضاد سواء فلو لم يجامع احدهما لم
يجامع الآخر وذلك يوجب ان لا يتأدى الواجب بالصلوة والصوم المكروهين
وانه باطل اجماعا وقال ابو حنيفة رحمه الله يدل على فساد الوصف ولا يدل
على فساد اصله وهو المنهي عنه لوصفه حتى لو طرح الزيادة صح فساد الوصف
ولا يدل على فساد اصله وهو المنهي عنه لوصفه عاد عقد الربوا صحيحا لنا استدلال
العلماء على فساد صوم يوم العيد بنهي الرسول عليه السلام عنه وليس ذلك
نهيا عنه لانه صوم بل لانه في يوم العيد وانه وصف وايضا ما تقدم من المعنى
وهو التقسيم في مصلحة النهي والصحة وانهما متساويان اولا الى آخره قالوا لو
دل النهي عن الشيء لوصفه على الفساد لناقض النهي التصريح بالصحة والا لا يحكم
لما امر وايضا وجب ان لا يعتبر طلاق الحائض ولا ذبح ملك الغير لحرمتهما اجماعا
وهما معتبران والجواب انه ظاهر في الفساد وقد علمت انه يجوز التصريح بخلاف
الظاهر وانه يجوز مخالفة الظاهر لدليل فلعل ما ذكرتم من الصور خولف فيه الظاهر
لدليل صرف النهي عنه الى وصفه **قال** مسئلة النهي يقتضي الدوام ظاهرا

اقول النهي يقتضي دوام ترك المنهي عنه عند المحققين اقتصارا ظاهرا فيحمل عليه الا اذا صرف عنه دليل وقد خالف في ذلك شرذمة لنا ان العلماء يستدلون بالنهي على الترك مع اختلاف الاوقات لا يخصصونه بوقت دون وقت ولولا انه للدوام لما صح ذلك قالوا لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام والجواب ان كلامنا في النهي المطلق وهذا مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غير الاترى انه عام لجميع اوقات الحيض

قال العام والخاص ابو الحسين اقول من اقسام المتن العام والخاص فتكلم فيهما وبدا بحد العام قال ابو الحسين البصري العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له وزاد بعض المتاخرين بوضع واحد احترازا عن خروج المشترك اذا استغرق جميع افراده مع واحد واعترض عليه بانه ليس بمانع لان نحو عشرة ومايه يدخل فيه وكذلك ضرب زيد عمرا لانه يستغرق ما يصلح له اذ لا يخرج عنه شيء من التعدد الذي يصلح له فيكون هو معنى الاستغراق مع انه ليس بعام ولا يخفى عليك ان ما يصلح له عشرة جميع العشرات لا ما تتضمنها من الاحاد وعشرة لا تستغرقها انما تتناولها تناول صلوحيته على البدل والحد الاصلح لمعاني اجزائها وقال الغزالي العام اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا وهو ايضا فاسد واعترض عليه بانه ليس بجامع ولا مانع اما انه ليس بجامع فلخروج لفظ المعدوم والمستحيل فانه عام ومدلوله ليس بشيء وايضا الموصولات بصلاتها من العام وليس بلفظ واحد واما انه ليس بمانع فلان كل مثنى يدخل في الحد مع انه ليس بعام وايضا كل معهود او نكرة يدخل فيه وليس بعام الا ان الغزالي يلتزم مذهبه ويدعي ان جمع المعهود والنكرة عامان فلا يرد عليه و

فقد يجاب عن الاول بان المستحيل والمعدوم شيء لغة وان لم يكن شيا بالمعنى المتنازع فيه في الكلام وهو كونه متقررا حال العدم وعن الثاني بان الموصولات هي التي يثبت لها العموم والصلات مبينة لان الموصولات مبهمة لا تعلم انها لماذا هي الا بالصلة او المراد باللفظ الواحد ان لا يتعدد بتعدد المعاني وعن الثالث بان المثنى يتناوله لكل اثنين تناول احتمال لا تناول دلالة الا بقرينة فلا يكون هو الدال بل هي وايضا لا يصدق عليه انه يدل على معنيين فصاعدا اذ لا يصلح لما فوق الاثنين وعن الرابع يعلم مما ذكرنا او يلتزم كما مر ثم ذكر المصنف ان الاولى ان يقال العام ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقوله ما دل كالجنس على مسميات احترز به عن نحو زيد وقوله باعتبار امر اشتركت فيه ليخرج نحو عشرة فان العشرة دل على احاده لا باعتبار امر اشتركت فيه لان احاد العشرة اجزاء للعشرة لا جزئيات فلا تصدق على واحد واحد انه عشرة وقوله مطلقا ليخرج المعهود فانه يدل على مسميات باعتبار ما اشتركت فيه مع قيد خصصه بالمعهود وقوله ضربة اي دفعة واحدة ليخرج نحو رجل واحد او فانه يدل على مسمياته لا دفعة بل دفعات على البدل

قال مسئلة العموم من عوارض الالفاظ اقول العموم من عوارض الالفاظ حقيقة فاذا قيل هذا لفظ عام صدق على سبيل الحقيقة واما في المعنى فاذا قيل هذا المعنى عام فهل هو حقيقة فيه مذاهب اولها لا يطلق حقيقة ولا مجازا ثانيها يصدق مجازا ثالثها وهو المختار يصدق حقيقة كما في الالفاظ لنا ان العموم حقيقة في شمول امر لمتعدد وكما صح في الالفاظ باعتبار شموله لمعان متعددة بحسب الوضع يصح في المعاني باعتبار شمول معنى لمعان متعددة بالتحقق فيها بيانه انه يتصور شمول امر معنوي لامور متعددة كعموم المطر والخصب والقحط

للسداد ولذلك يقال عم المطر والخصب ونحوه وكذلك ما يتصوره الانسان من المعاني
الكلية فانها شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة تحتها ولذلك يقول المنطقيون العام
ما لا يمنع تصوره الشركة فيه والخاص بخلافه فان قيل المراد بالعام امر واحد شامل
لمتعدد وشمول المطر والخصب ونحوهما ليس كذلك اذ الموجود في كل مكان غير الموجود
في المكان الاخر وانما هو اجزاء من المطر والخصب الجواب لا نسلم انه يعتبر في
اللغة في العموم هذا القيد بل يكفي الشمول سواء كان هناك امر واحد او لم يكن وليس
سلمنا فالعموم بذلك المعنى ثابت في الصوت تسمعه طايفة وفي معنى الامر يعمهم وكذلك الامر
والنهي النفسيان فقد يعمان خلقا كثيرا وكذلك المعاني الكلية تتصور العموم فيها لا حاصل
التي تحتها اعلم ان الاطلاق اللغوي امره سهل انما النزاع في امر واحد متعلق
بمتعدد وذلك لا يتصور في الاعيان الخارجية انما يتصور في المعاني الذهنية الا انهم
ينكرون وجودها **مسئلة الشافعي** اقول مذهب الشافعي وجمهور المحققين
الى ان العموم له صيغة موضوعة له حقيقة وتحرير محل النزاع كما في الامر وحاصله
راجع الى الصيغ المخصوصة التي سنذكرها هل هي للعموم ام لا فعلى الاكثر له
صيغة حقيقة فيه وقال قوم الصيغة حقيقة للخصوص وهي في العموم مجاز و
قال الاشعري تارة بانها مشتركة وتارة بالوقف وقيل بالوقف في الاخبار دون
الامر والنهي وقال القاضي بالوقف اما على انا لا ندري اوضع لها ام لا او ندري انه
وضع لها ولا ندري احقيقة منفردة او مشتركة ام مجاز ثم الصيغة الموضوعة له عند
المحققين على ما ذكره منها اسماء الشرط والاستفهام نحو من وما ومهما واينما ومنها
الموصولات نحو من وما والذي ومنها الجموع المعرفة تعريف جنس لا عهد و
الجموع المضافة نحو العلماء وعلماء بغداد ومنها اسم الجنس كذلك اي معرفا تعريف
جنس او مضافا ومنها النكرة في سياق النفي دون الاثبات نحو ما من رجل لنا

ان النكرة

السداد اما لو قال لعبده لا تضرب احدا فهم منه العموم حتى لو ضرب واحدا عُدّ
مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فالنكرة في النفي للعموم حقيقة فللعموم صيغة و
ايضا لنا انا نقطع بان العلماء لم يزالوا يستدلون بمثل السارق والسارقة فاقطعوا
والزانية والزاني فاجلدوا ويوصيكم الله في اولادكم ومنه احتجاج عمر رضي الله
عنه في قضية قتال ابي بكر مانعي الزكوة بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم واموالهم
الا بحقها وهو انه منعه عن القتال واحتج عليه بذلك فيتركه وعدل الى الاحتجاج
بقوله فان الاحقه والزكوة من حقها فلولا انهما فهما منه العموم في وجوب
القتال قبل ان يقولوا لا اله الا الله وعدمه بعده ومنه احتجاج ابي بكر
بقوله الائمة من قريش وقرره الصحابة ومنه احتجاج ابي بكر بقوله نحن معاشر
الانبياء لا نورث وهو شائع وذائع ولم ينكره احد ولولا ان الصيغة للعموم
لما كان فيه حجة في الصور الجزئية لانه اذا قلت بعض الائمة من قريش لم يلزم
منه ان لا يكون من غيرهم امام فكان ينكر الاحتجاج به عادة واعترض عليه بان
ذلك انما فهم بالقراين والجواب ان فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ
مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقراين فان الناقلين لها لم ينقلوا نص الواضع بل
اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال والتحقيق انه لا يجوز الا بناء على الظهور وقد
يقال في مثل السارق والسارقة انه فهم العموم بترتيب الحكم على الوصف المشعر
بالعلية او بانه علم انه بتمهيد قاعدة كما في رجم ماعز فعلم العموم لانه شارع وان قوله
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة واما لتنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية وعلية
فتنبه وايضا لنا الاتفاق على انه اذا قال من دخل داري فهو حر او فهي طالق
انه يعم العبيد والنساء وايضا لنا كثرة الوقايع التي استعمل فيها الصيغ للعموم

مراسم عام وغيرها

واستدل بها على العموم بما ذكرناه ولم نذكره وهي تفيد لمن تتبعها العلم بانها ظاهرة
في العموم وذلك نحو قول عثمان رضي الله عنه لما سمع وكل نعيم لا محالة زائل
كذب فان نعيم اهل الجنة لا يزول ونحو لا اله الا الله فانه يفهم منه نفي جميع ما سوى
الله ونحو اعتراض ابن الزبعرى على قوله انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم بقوله اليس قد عبدت الملائكة والمسيح ورد قول اليهود ما انزل
الله على بشر من شيء بقوله من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وذلك اكثر من
ان يحصى مفصلا فلذلك اجمل واستدل بان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر والحاجة الى
التعبير عنها مما لا يخفى كالواحد والاثنين والخبر والاستخبار [illegible]
فلا يستغنى عن الوضع لها خاصة بالمجاز والمشترك فلا يكون ظاهرا في العموم و
ذلك كخصوص الروائح والطعوم استغني عنها عن الوضع بالتقييد بالاضافة
نحو رائحة العود والمسك ولم يؤد ذلك الى استحالة **قال** الخصوص متيقن فجعل
اقول هذه حجة القائلين بان تلك الصيغ حقيقة في الخصوص قالوا
اولا ان الخصوص متيقن لانها ان كانت له فمراد وان كانت للعموم فداخل في المراد
على التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما كان للخصوص فلم
يكن العموم غير مراد ولا داخلا فيه فجعلها حقيقة للخصوص المتيقن اولى
من جعلها للعموم المشكوك فيه والجواب اولا انه اثبات اللغة بالترجيح وذلك لا يجوز
بل لا تثبت الا بالنقل كما عرف وثانيا العموم احوط لاحتمال ان يراد العموم فلو
حمله على الخصوص اضاع غيره مما يدخل في العموم فخالف [illegible] والاحوط اولى
واعلم ان ذلك مما يختلف في الايجاب والاباحة وقالوا ثانيا مشهور في كلامهم
حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه والظاهر انه للاغلب حقيقة وفي الاقل
مجاز تقليلا للمجاز والجواب اولا ان احتياج خروج البعض عنها الى المخصص مخصص

ظاهر في انه للعموم ولا يحمل على الخصوص الا بدليل وهو دليل المجاز في الخصوص
والحقيقة في العموم وثانيا ان ذلك ظهور كونها حقيقة للاغلب انما عند عدم الدليل
على انه لا يكون كالغائط والمزادة وههنا قد دلت ادلتنا عليه القائلون بالاشتراك
قالوا اطلقت الصيغة للعموم وللخصوص والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون
حقيقة فيهما وهو معنى الاشتراك والجواب الاشتراك خلاف الاصل فيحمل على
المجاز في احدهما لانه اولى من الاشتراك وقد تقدم مثله في مسألة تعارضهما الفارق
وهم القائلون بانها في الامر والنهي للعموم وفي الاخبار متوقف قال الاجماع منعقد
على ان التكليف للعام اي لعامة المكلفين والتكليف انما يحصل بالامر والنهي
فلولا ان صيغتها للعموم لما كان التكليف عاما والجواب المعارضة بمثله في الاخبار
للاجماع على الاخبار بما ورد في حق جميع الامة وانا مكلفون بمعرفتها **قال** مسألة
المنكر ليس بعام **اقول** الجمع المنكر نحو رجال ليس من صيغ العموم عند المحققين لنا
القطع ان رجالا يبين للجموع في صلوحه لكل عدد بدلا كرجل بين الوحدان في صلوحه لكل
واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الوحدان وجب ان لا يكون رجال
للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد وايضا لو قال له عندي عبيد صح تفسيره باقل
الجمع وهو الثلثة اتفاقا ولو كان ظاهرا في العموم لما صح وانما يمنع الملازمة ويسند
بقيام القرينة قالوا اولا يصح اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه
على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان اولى والجواب النقض بنحو رجل فانه
يصح اطلاقه على كل واحد على البدل ولا يوجب ذلك حمله على الجميع والايضاح ان ذلك حمل له على
جميع حقائقه هكذا ههنا وقد يفرق بان جميع الافراد احد حقائقه وهو يتناول
سائر الحقائق لانها مندرجة تحتها فكان الحمل عليه اولى فانه لما كان مترددا
بين حقائقه كفانا في الترجيح هذا القدر واما رجل فليس له تناول البواقي بل

الجواب منع كونها حقيقة في كل منهما بل انما هي للقدر المشترك بينهما فلا دلالة لها على
خصوص اصلا قالوا ثانيا لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض واللازم منتف
لعدم المخصص وامتناع التخصيص بلا مخصص الجواب اولا النقض بنحو رجل
ونحوه مما ليس للعموم ولا لاختصاص بعض بل شائعا يصلح للجميع وثانيا بانه موضوع
للجمع المشترك بين العموم والخصوص ولا يلزم من عدم اعتبار قيد هو العموم اعتبار
عدمه حتى يلزم اعتبار القيد الآخر وهو الخصوص فلا يلزم من عدم كونه للعموم
كونه مختصا بالبعض قال مسئلة ابنية الجمع لاثنين تصح اقول ابنية الجمع هل يصح اطلاقها
لاثنين فيه مذاهب احدها لا يصح ثانيها يصح حقيقة ثالثها يصح مجازا رابعها وهو
للامام يصح ويصح للواحد ايضا واعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا
لا لفظ ج م ع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق كذا في
المنتهى لنا اما انه ليس حقيقة في الاثنين فلانه يسبق الى الفهم عند اطلاق
هذه الصيغ بلا قرينة الزائد على الاثنين وذلك دليل انه حقيقة في الزائد دونه لما
علمت ان من علامة المجاز ان يتبادر غيره واما انه يصح للاثنين فلقوله تعالى
فان كان له اخوة فلامه السدس والمراد اخوان فما فوقهما اجماعا ويدل على
الاثنين ايضا انه قال ابن عباس لعثمان رضي الله عنهم ليس الاخوان اخوة في لسان
قومك فقال لا انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس فاستدل ابن عباس
ولم ينكر عثمان عليه بل عدل الى التاويل وهو الحمل على خلاف الظاهر بالاجماع
فدل ذلك على صحته وانه ليس حقيقة فيه فيتعين المجاز لنافي المجاز انه يسوغ في
الصحيح قوله فان كان ولنا استدلال القائلون بكونها للاثنين حقيقة قالوا اولا
قال تعالى وان كان له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق
الحقيقة الجواب قصة ابن عباس رضي الله عنهما تدل على انه مجاز فارتكبناه

وان كان خلاف الاصل قالوا ثانيا قال انا معكم مستمعون والمراد موسى
وهارون الجواب لا نسلم ان المراد هما فقط بل فرعون معهما قالوا
ثالثا قال عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وانه صريح في اطلاق لفظ الجمع عليهما لكونه
مشتقا من الجماعة وقلنا الجواب ان هذا لفظه محتمل لغوي وهو ما ذكر ثم
وشرعي وهو انعقاد الجماعة وحصول فضيلتها بهما فيجب حمله على المحمل الشرعي
لانه عليه السلام بعث لتعليم الشرع دون اللغة واعلم ان هذا الدليل وان تم
فليس في محل النزاع لما مر انه ليس النزاع في ج م ع انما النزاع في صيغ الجموع
القائلون بالنفي وهو انها لا تصلح للاثنين اصلا قالوا اولا قال ابن عباس ليس
الاخوان اخوة الجواب المعارضة بقول زيد الاخوان اخوة والتحقيق انه
اراد احدهما وهو ابن عباس بقوله الاخوان ليس باخوة انه ليس باخوة حقيقة
واراد الآخر وهو زيد بقوله الاخوان اخوة انه اخوة مجازا جمعا بين الكلامين
وهو ما ذهبنا اليه قالوا ثانيا لو صح لاستقام ان يقال جاءني رجلان عاقلون و
رجال عاقلان فيجعل العاقلون في الاول ورجال في الثاني لاثنين الجواب لا
نسلم الملازمة لانهم ربما ارادوا مراعاة صورة اللفظ بان يكون كلاهما جمعا
او مثنى وفيه نظر فانه يقال جاء زيد وعمرو وبكر العاقلون ولا يقال العاقلان ولا
جاء زيد وعمرو العاقلون قال مسئلة اذا خص العام كان مجازا في الباقي اقول
العام اذا خص واريد به الباقي فهو مجاز ام حقيقة الجمهور على انه مجاز وقالت
الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي كثرة
يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان خص بما لا يستقل
بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل
فمجاز وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان خص بشرط او استثناء لا صفة وغاية وقال

القاضي عبد الجبار حقيقة ان خصص بشرط او صفة لا استثناء او غيره وقيل
حقيقة ان خصص بدليل لفظي اتصل به او انفصل وقال الامام حقيقة
في تناوله مجاز في الاقتصار عليه لنا انه لو كان حقيقة في الباقي لكان مشتركا
واللازم منتف اما الملازمة فلانه ثبت للعموم حقيقة والبعض مخالف له في المعقول
والمفروض انه حقيقة فيه فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك واما بطلان
اللازم فلان الفرض وقع في مثله ولنا ايضا لو كان حقيقة لكان كل مجاز حقيقة
واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة انه انما حكم بكونه حقيقة لانه ظاهر في الخصوص
مع القرينة وان كان ظاهرا بدونها في العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي
كذلك وقد يقال ارادة الاستغراق باقية اذ المراد بقول القائل اكرم بني
تميم الطوال عند الخصم اكرم بني تميم ممن علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عمهم
الطول او خص وكذلك يقول واما القصار منهم فلا اكرمهم ويرجع الضمير الى
بني تميم لا الى الطوال منهم وايضا فلم يرد الباقي بوضع واستعمال ثان بل بالوضع
والاستعمال الاول انما الحادث عليه عدم ارادة المخرج بخلاف المجاز وبه يعرف
الجواب عن الثاني قال الحنابلة التناول اقول الحنابلة وهم القائلون بانه حقيقة
قالوا اولا كان اللفظ متناولا له حقيقة باتفاق والتناول باق على ما كان لم
يتغير انما طرأ عدم تناول الغير الجواب كان يتناوله مع غيره والآن يتناوله
وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له وقد يقال كونه لا يتناول غيره
او يتناوله لا يغير صفة تناوله لما يتناوله قالوا ثانيا يسبق الى الفهم اذ مع القرينة
لا يحتمل غيره وهو دليل الحقيقة الجواب انه انما يتبادر مع القرينة اذ دونها يسبق
العموم وانه دليل المجاز وقد يقال ارادة الباقي معلومة دون القرينة انما المحتاج
الى القرينة عدم ارادة المخرج الرازي وهو القائل بانه حقيقة ان بقي غير منحصر

قال معنى العموم حقيقة كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واذا
كان الباقي غير منحصر كان عاما الجواب منع كون معناه ذلك بل معناه
تناوله للجميع وكان للجميع وقد صار لبعضه فكان مجازا ولا يخفى ان هذا اختلاف ناشئ
اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ ابو الحسين وهو القائل
بانه حقيقة ان خص بغير مستقل قال لو كان المقيد بما لا يستقل يوجب
تجوزا في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا
من المقيد بالشرط لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس
او للعهد مجازا ولكان نحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلاثة
باطلة باتفاق بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يفتقد بتقييده ما كان
له وقد صار به لمعنى غيره وضع له اذ الواو في مسلمون بدونه للمنقول عنه ومعه للمنقول
اليه لا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم الجواب ان
ما ذكرتم من الصور ليس شيء منها عاما مقيدا اما الواو في مسلمون كالالف
في ضارب او مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في
المسلم وان كانت كلمة سواء كان اسما وهو ما كان بمعنى الذي ام حرفا وهو ما
سواه فالمجموع الدال وهو الجنس والعهد لا انه المسلم للجنس والالف و
اللام للعهد والاستثناء سيأتي انه اخراج بعد ارادة العموم من اللفظ و
شيء مما ذكرنا لا يتحقق في العام المخصص فلم يلزم من كون ذلك مجازا كون
هذه مجازات القاضي ابو بكر قال مثل ما قال ابو الحسين وهو الزام ان
يكون مسلمون والمسلم والف سنة الا خمسين عاما مجازات الا ان الصفة عنده
كانها مخصص مستقل فلا استثناء لها الدليل ويتحقق ان تخصيصها ليس لفظية
بدليل ان الصفة قد تشمل افراد الموصوف نحو الجسم الحادث والصانع القديم

وقد لا يشتمل الا ان وذلك يعلم من خارج لا من الصيغة والقاضي عبد الجبار قال
مثل ما قالاه الا ان الاستثناء عنده ليس بتخصيص لما ستعلم ان المستثنى
باق على عمومه في الارادة والتخصيص انما هو في الاسناد والقايل بان المخصص
بالدلايل اللفظية حقيقة قال لو كانت الدلايل اللفظية توجب تجوزا لكان المسلمون
والمسلم مجازا الى اخره وهذا ضعيف بالمرة لما مر ان المتصل
كالجزء من الكلام كما في صوره الالزام بعيار جامعا واما تعميمه في غير المتصل
مع ظهور الفرق فلا وجه له الا الاحام قال العام كتكرير الاحاد المتعددة فان اهل
العربية معنى الرجال فلان وفلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال
اختصارا واذا كان كذلك ولا شك انه في تكرير الاحاد اذا بطل اراده البعض
لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا الجواب منع كونه كتكرار الافراد وانما تقول اهل
اهل العربية ذلك لانه مثله في جميع احكامه بل لبيان الحكمة في وضعه بل العام
ظ في الجميع فاذا اخرج بعض خرج عما هو ظاهر فيه قطعا وهو معنى المجاز والمتكرر
استعمل كل واحد في كل واحد نصا فاذا خرج بعض عن الاراده بقي الباقي
نصا فيما تناوله لم يتغير عن وضعه اصلا قال مسئلة العام بعد التخصيص اقول
قد اختلف في العام المخصص هل هو حجة فيما بقي ام لا اما المخصص بمجمل نحو هذا
العام مخصوص او لم يرد به كل ما تناوله فليس بحجة بالاتفاق انما الكلام في المخصص
بمبين مثل ان يقول اقتلوا المشركين ثم يظهر ان الذمي غير مراد والمختار انه حجة
فيما بقي وقال البلخي ان خص بمتصل فحجة وان خص بمنفصل فلا وقال ابو عبد الله
البصري ان كان لفظ العموم منبيا عنه قبل التخصيص فحجة والا فلا مثاله اقتلوا
المشركين فانه ينبئ عن الحربي انباءه عن الذمي بخلاف السارق والسارقة
فاقطعوا فانه لا ينبئ عن كون المال نصاب السرقة وهو الربع ومخرجا من

حرز فاذا بطل العمل به في صوره انتفاعها لم يعمل به في صورة وجودهما وقال
عبد الجبار ان كان قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان فهو حجة والا فلا مثاله المشركين
فانه يتبين مراده قبل اخراج اهل الذمة بخلاف اقيموا الصلوة فانه مفتقر
الى البيان قبل اخراج الحايض ولذلك بينه رسول الله صلى الله عليه وسلم
بفعله فقال صلوا كما رايتموني اصلي وقيل يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين او ثلاثه
على الراسين وقال ابو ثور ليس بحجة مطلقا لنا ما سبق من استدلال الصحابة
مع التخصيص وتكرر وشاع ولم ينكر فكان اجماعا ولنا ايضا انا نقطع بانه اذا
قال اكرم بني تميم واما فلانا منهم فلا تكرمه فترك الكرام ساير بني تميم عد عاصيا فدل على
ظهوره فيه وهو المط ولنا ايضا انه كان متناولا للباقي والاصل بقاؤه على ما كان
عليه واستدل بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكان افادته للباقي موقوفة على افادته
للاخر بالضرورة واللازم باطل لانه ان انعكس حتى توقف افادته للاخر على افادته
له لزم الدور والا كان ترجيحا بلا مرجح وهو التحكم الجواب ان التوقف ينقسم الى
توقف تقدم كما للمعلول على العلة والمشروط على الشرط والتوقف من الطرفين
بهذا المعنى محال ضروره استلزام توقف الشيء على نفسه وهو المراد بالدور
او الخلق وحكم استحالته والى توقف معية كتوقف كون هذا ابنا لذاك على كون
ذاك ابا لهذا وبالعكس كتوقف قيام كل من اللبنتين المتساندتين على قيام
الاخرى وهذا لا يمتنع من الطرفين وليس دورا مطلقا وان كان يعبر عنه بدور المعية
ثم التوقف فيما ذكرتم من الطرفين هو توقف معية فلا يمتنع قالوا ولا صيغة
العموم ولم يرد وساير ما تحته من المراتب مجازاته واذا لم يرد الحقيقة وتعددت
المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها والباقي احد المجازات
فلا يحمل عليه فيبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يبقى حجة في شيء منها الجواب

اما ذلك اذا كانت المحامل متساوية ولا دليل على تعيين احدها وما ذكرناه
من الادلة دلت على حمله على الباقي فيصار اليه قالوا ثانيا ان اقل الجمع معلوم
والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه وهذا حجة من قال بانه في اقل الجمع والجواب لا
نسلم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدلائل على وجوب الحمل على الكل
مسئلة جواب السائل غير المستقل دونه اقول الجواب ان لم يكن
مستقلا بدون السؤال كان في عمومه وخصوصه تابعا للسؤال مثل ان يسال
هل يتوضأ بماء البحر فيقول نعم وان استقل فهو محل النزاع فما بني عام مستقل على سبب
خاص سواء كان ذلك السبب سؤالا اولا مثال الاول قوله عليه السلام لما سئل
عن بير بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير طعمه او لونه او ريحه والثاني
كما روي انه مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر ففي هاتين الصورتين
العبرة بعموم اللفظ فيحكم بطهورية كل ماء وطهر كل اهاب او بخصوص السبب
فيحكم بطهورية بير بضاعة وطهر اهاب الشاة قال الاكثر ان المعتبر عموم اللفظ
ونقل عن الشافعي خلافه وهو ان لا عبرة بعموم اللفظ انما المعتبر خصوص السبب
لنا ان الصحابة عممت اكثر العمومات مع ابتنائها على اسباب خاصة فمنها اية
السرقة ونزلت في سرقة المجن او رداء صفوان على الخلاف فيه ومنها
اية الظهار ونزلت في سلمة بن صخر ومنها اية اللعان ونزلت في هلال بن امية
وكذلك غيرها من العمومات لكل سبب خاص ولنا ايضا ان اللفظ عام والعمل
به وخصوص السبب لا يصلح معارضا ولا منافاة قطعا قالوا اولا لو كان
عاما للسبب ولغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد وحينئذ يجوز في المتنازع
الحكم بعدم طهورية بير بضاعة وطهارة اهاب الشاة وبطلانه قطعي ومتفق عليه
الجواب لا نسلم الملازمة فانه يختص من بين سائر ما تناوله العموم بالمنع عن اخراجه

للقطع بدخوله في الارادة ولا يبعد ان يدل الدليل على ارادة خاص فيصير
كالنص فيه والظاهر في غيره فيمكن اخراج غيره دونه ويمكن ايضا منع بطلان
اللازم فانه نقل عن ابي حنيفة رحمه الله انه اخرج السبب بالاجتهاد لان
قوله عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر عام في كل مستفرشة من امة
وزوجة وانه ورد في ولد زمعة وهو ولد امة مستفرشة قال عبد الله بن
زمعة في جواب من كان يدعي انه ابن اخيه هو اخي وابن وليدة ابي ولد على
فراشه فقال الرسول لك وهو الحديث فالسبب هو الامة المستفرشة ومع
هذا فان ابا حنيفة اخرجها عن العموم بالاجتهاد فلا يلحق ولدها بسيدها
قالوا ثانيا لو عم العام في السبب وغيره لكان نسبته اليهما سواء واذا لا يختص
السبب بحكم فلا يكون لذكر السبب فائدة فلم ينقل الرواة بيانه وتدوينه وحفظه
متعبين انفسهم في ذلك ولم يقع الاختلاف فيه عادة الجواب لا نسلم انتفاء
الفائدة حينئذ اذ لا يلزم من انتفاء الفائدة المعينة انتفاؤها مطلقا بل فائدته
منع تخصيصه بالاجتهاد ونفس معرفة الاسباب اذ ليس كل معرفة تراد للعمل
لها قالوا ثالثا الاتفاق على انه لو قال تغد عندي فقال والله لا تغديت لم
يعم قوله لا تغديت كل تغد وينزل على التغدي عنده حتى لو تغدى لا عنده لم
يحنث الجواب صرف ذلك عن عموم دليلنا لعرف خاص فيه والتخلف لمانع
لا يقدح في الدليل ولا يصرفه عما لا يتحقق فيه المانع قالوا رابعا لو عم السبب المسئول
عنه وغيره لم يكن الجواب مطابقا للسؤال وانه محال في مثل الشارع
والجواب منع الملازمة بل قد جاء بالجواب المطابق وزاد عليه ما لم يسأل
عنه وذكر الزيادة لا يخرجه عن المطابقة قالوا خامسا لو كان عاما لكان حكما
باحد المجازات بالتحكم واللازم منتف بيان الملازمة ان ظهوره في العموم قد فات

بخصوصيته في صورة السبب حيث يتناولها لخصوصها فلان لم يكن قصاره مصروفا
عما وضع له المجموع او وضع لذا السبب خاصة مع ساير الخصوصيات ومع بعضها و
دونها مجازا لا مكان الحمل على السبب مع ساير الخصوصيات على التعيين
تحكما الجواب انه باق على عمومه لم يعتد ظهوره بالخصوصية في السبب لانه
لم يدل على السبب بل ذلك خارج من مفهوم اللفظ بقرينة وروده فيه فعلم
انه لم يخرج عن العموم لا انه اريد من اللفظ لخصوصه **مسئلة** المشترك يصح اطلاقه او
اللفظ المشترك يصح اطلاقه على كل واحد من معنييه معا كما يصح اطلاقه على واحد
منهما بدلا عن الاخر بان يراد في اطلاق واحد هذا وهذا وذلك عند ارادة
مجموع المعنيين مثاله ان تطلق القرء وتريد به طهرا وحيضا فاذا اطلق عليهما كان
مجازا لا حقيقة وكذلك اللفظ اذا اطلق على معنييه المجازي والحقيقي مثاله ان
تطلق الاسد وتريد به السبع والشجاع ونقل عن القاضي والمعتزلة انه يصح اطلاقه
اي المشترك حقيقة ان صح الجمع بينهما بخلاف صيغة افعل للامر والتهديد ونقل
عن الشافعي انه ظاهر فيهما دون احدهما فيحمل عند التجرد عن القراين عليهما ولا يحمل
على احدهما خاصة الا بقرينة وهو عام فيهما والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة
وقسم مختلف الحقيقة وقال ابو الحسين والغزالي يصح ان يراد ولا مانع من
القصد كما زعم قوم ان الدليل القاطع قائم على امتناعه لكنه ليس من اللغة فان
اللغة منعت عنه ولو لا منعها عنه لم تمنع عنه غيرها من عقل وقيل بل لا يصح ان
يراد كما ذكرنا وفصل قوم فقالوا يجوز نحو تريد به باصره وذهبا وجاريه
فالاكثر على انه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل
يجوز وان لم يجز ثمة وهنا مقامان المقام الاول في ان المشترك حقيقة مجاز والنافيه انه
يسبق منه الى الفهم عند اطلاقه احد المعنيين على البدل دون الجمع وهو علامة

اكتفيه في احدهما دون الجمع الثاني للتصحيح لو صح لهما معا لكان حقيقة لهما لانه مريدا
احدهما خاصة غير مريد له خاصة وانه محال بيان الملازمة ان له ح ثلاثة معان
هذا وحده وهذا وحده وهما معا والمفروض استعماله في جميع معانيه فيكون
مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه ان لا يريد
هذا وحده وهذا وحده فيلزم من حيث ارادهما بدلا الاكتفاء بكل واحد منهما
وارادتهما منفردين ومن حيث اراد المجموع معا عدم الاكتفاء باحد و
ارادتهما مجتمعين وهو ما ذكرنا من اللازم الجواب انه مناقشة لفظية اذ
المراد نفس المدلولين معا لا بقاؤه لكل واحد منفردا وحاصله دعوى
ان مفهوميه منفردين فاذا استعمله في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه
فيكون النزاع عائدا الى تسمية ذلك استعمالا له في مفهوميه لا الى ابطال ذلك
وذلك قليل الجدوى والتحقيق فيه ان الانفراد وعدمه قيد للاستعمال لا
للمستعمل فيه فيتوارد ان على الاستعمال والمعنى المستعمل فيه بحاله والوضع
لكل واحد من المعنيين مع قطع النظر عن الانفراد وعن الاخر والاجتماع معه
نعم يستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الاخر وتارة مع استعماله فيه
والواضع وضع اللفظ للمعنى المستعمل فيه في الحالين فظهر صحته وانه حقيقة
فيهما ولا يخفى بالتأمل المقام الثاني في ان اللفظ المستعمل في الحقيقة والمجاز
فيهما ولنا فيه ان استعماله لهما استعمال له في غير ما وضع له اولا لان ذلك لم يكن
المعنى المجازي داخلا فيه وهو واضح الآن على ان مجازا اذ لا معنى للمجاز الا ذلك
الثاني للتصحيح قالوا لو صح اللفظ لهما لكان مريدا لما وضع له لمكان المعنى الحقيقي
غير مريد لما وضع له لمكان المعنى المجازي ولذا للمتكلم وذلك في استعمال واحد
محال الجواب لا نسلم الملازمة فانه لم يرد ما وضع له بالوضع الاول بل معه

بل هو داخل في المراد حيث اراد المجموع مما وضع له اولا وما لم يوضع له بالوضع

الاول بل هو داخل في المراد حيث اراد المجموع مما وضع له اولا وما لم يوضع له اولا بوضع ثان مجازي لهذا المعنى الثالث اعني المجموع وقد هجر الحقيقة و المجاز الاول وخرجا من الارادة بخصوصهما ودخلا في تحت مراد ثالث احتج الشافعي على كونه حقيقة ظاهرة في الجميع بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر و الدواب وكثير من الناس والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وبقوله ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلوة من الله مغفرة ومن الملائكة استغفار وهما مختلفان والجواب اولا ان معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا لكون متواطيا لا مشتركا وثانيا بانه يقدر يسجد او فعل حذف لدلالة ما بعده عليه اي يسجد في الاية الاولى فعل كانه قال ويسجد له كثير من الناس وفي الثانية خبر كانه قال ان الله يصلي وانما جاز ذلك لان يسجد له من في السموات وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دال عليه مثل نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فقد يكون تكرار اللفظ مرادا به في كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور وذلك جائز اتفاقا وثالثا بانه ولو ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول انه مجاز وان كان خلاف الاصل لما ذكرنا من الدليل

قال مسئلة نفي المساواة مثل قوله تعالى لا يستوي يقتضي العموم خلافا لابي حنيفة

اقول نفي المساواة نحو قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون هل يقتضي العموم اي يدل على عدم جميع وجوه المساواة فلا

فلا يقتل مسلم بكافر ولو ذميا المختار انه يقتضي العموم وكذلك غير المساواة من الافعال فلا اكل عام في وجوه الاكل ولا اضرب عام في وجوه الضرب وقال ابو حنيفة رحمه الله لا تقتضيه ثمرة جواز قتل المسلم بالذمي لنا انه نكرة في سياق النفي لان الجملة نكرة باتفاق النحاة ولذلك يوصف بها النكرة دون المعرفة فوجب التعميم كغيره من النكرات وليس هذا قياسا في اللغة بل استدلال فيها بالاستقراء لهم وجوه قالوا اولا المساواة مطلقا اي في الجملة اعم من المساواة بوجه خاص وهو المساواة من كل وجه فلا يدل عليه لان نفي الاعم لا اشعار له بالاخص بوجه من الوجوه فلا يلزم من نفيه نفيه والجواب ان ما ذكرتم من عدم اشعار الاعم بالاخص انما هو في طرف الاثبات لا في طرف النفي فان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص ولولا ذلك لجاز مثله في كل نفي فلا يعم نفي ابدا اذ يقال في لا رجل الدار الرجل اعم من الرجل بصفة العموم فلا اشعر به وهو خلاف ما ثبت بالدليل قالوا ثانيا لو كان عاما لما صدق لانه لا بد بين كل امرين من مساواة من وجه واقله المساواة في سلب ما عداهما عنهما والجواب اذا قيل لا مساواة فالمراد به نفي مساواة يصح انتفاؤها وان كان ظاهرا في العموم وهو مما يخصصه العقل نحو الله خالق كل شيء اي خالق كل شيء يخلق قالوا ثالثا المساواة اذا وقعت في الاثبات فقيل يستوي هذا وذاك افادت العموم والا لم يستقم اخبار بتة ولم يبين شيئين لان المساواة بوجه ما لا تختص بها بل كل شيئين كذلك لما تقدم واذا لم تختص وكان عموم لكل شيئين معلوما لم يكن كلاما مفيدا فائدة جديدة وكان كقولنا السماء فوقنا والارض تحتنا واذا ثبت ذلك فقولنا يستوي معناه ان كل وجه استواء ثابت وهو كلي موجب وقولنا لا يستوي نقيضه للتكاذب بينهما عرفا ونقيض الكلي الموجب جزئي سالب فيكون معنى قولنا

لايستوي ببعض وجوه الاستواء ليس بثابت وهو المط الجواب المعارضة بالمنع
بان معنى المساواة في الاثبات ليس للعموم بل للخصوص وهو بعض المساواة والا
لم يصدق اثبات مساواة لشيئين ابدا اذ ما من شيئين الا وبينهما نفي مساواة
ولو في تعينهما فيكون قولنا يستوي موجبا جزئيا متشابه ببعض وجوه المساواة ثابت
ونقيضه سالبة كلية فقولنا لا يستوي متشابه لا شيء من وجوه المساواة بثابت
وهو المط ويمكن المعارضة بوجه اخص من هذا وهو انه لو كان نفي المساواة للخصوص
لما صح الاخبار به لعدم اختصاصه كما مر تقريره وبالجملة فيعني عدم الصدق في
عدم الافادة في طرفي الاثبات والنفي ومنشأ الرفع شبهة متعارضة والتحقيق
فيه ان المساواة لا دلالة له على العموم وانما يفيد حملها القرينة ولولاها لم يفد محملا
كما ذكرنا والعموم انما ينشأ من النفي الداخل على النكرة وانما صدق نفيها
لقرينة ولولاها لما صدق كما مر قال مسئلة المقتضي اقول المقتضي بصيغة الفاعل
ما لا يستقيم الكلام الا بتقدير وذلك التقدير هو المقتضى بصيغة المفعول فالمقتضي
اذا كان ثم تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له في مقتضاه
فلا يقدر الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان مجملا بينها
واما المقتضى اذا تعين بدليل فهو كظهوره اذ لا فرق بين الملفوظ والمقدر
في افادة المعنى فان ظاهره عاما فهو عام والا فلا فقد اختار ان له عموما وذلك
ايضا مما اختلف فيه وقد ذكر في مثاله قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء و
النسيان ولا يستقيم بلا تقدير لوقوعهما من الامة وثم تقديرات متعددة بحسب
كل حكم دنيوي كالعقوبة والضمان وغيرها واخروي كالحساب والعقاب
وغيرها قالوا فتعين الجميع لا ضمير مع الاستغناء واللازم باطل اما الملازمة فلان
الحاجة تندفع بالبعض دون الاخر فكان الاخر مستغنى عنه واما انتفاء اللازم
فلان الاضمار لما كان للضرورة وجب ان يقدر بقدرها قالوا اولا اقرب مجاز الى
الحقيقة الخطاء والنسيان باعتبار الرفع المنسوب اليهما المقتضي ارتفاع ذاتهما انما
هو عموم احكامهما فان نفي جميع الاحكام يجعلهما كالعدم فكان الذات قد ارتفعت
بخلاف نفي البعض فوجب حمله عليه للاتفاق على انه اذا تعذرت الحقيقة
وتعدد المجاز حمل على الاقرب وذلك معنى اضمار الجميع الجواب ان باب
غير الاضمار في المجاز اكثر من باب الاضمار فوجب المصير اليه وعدم اضمار
شيء من المقدرات فيقع التعارض بين دليلكم المثبت للجميع ودليلنا
النافي للجميع ويبقى دليلنا المثبت للبعض سالما فيجب العمل به قوله باعتبار
الرفع اشارة الى ان المجازات ربما تتساوى نسبتها الى المعنى الحقيقي باعتبار
ذاته فلا يكون بعضها اقرب ويصير بعضها اقرب في موضع مخصوص باعتبار
امر مما ينسب اليه او غيره وههنا صار المجاز اقرب باعتبار ما نسب اليهما و
ان لم يكن اقرب باعتبار مفهوم الخطاء والنسيان ويكفينا في الترجيح هذا القدر
ولا عبرة القرب بالنظر الى ذاته قالوا ثانيا اذا قيل ليس للبلد سلطان فهم
نفي جميع الصفات المعتبرة فيه من العدل والسياسة ونفاذ الامر والحكم
وغيرها فكذلك ههنا الجواب انه قياس في العرف فلا يصح او قد يحصل
العرف في عبارة دون عبارة ولا جامع في مثله قالوا ثالثا ليس بعض
المقدرات اولى بالاضمار من البعض فيجب تقدير الكل والا لقدر البعض اما
معينا ويلزم التحكم او مبهما ويلزم الاجمال وكلاهما محذور الجواب لا نقدر
بعضا غير معين والتعيين الى الشارع والاجمال وان كان خلاف الاصل
وجب المصير اليه لانه واحد واما التعميم ففيه زيادة الاضمار على واحد وفيه
اضمارات متعددة كل واحد منها خلاف الدليل فكان الاجمال اقرب من التعميم

لعله مخالفة الاصل فعنه قال مسئلة مثل لا اكلت وان اكلت اقول
الفعل المتعدي اذا وقع في سياق النفي مثل لا آكل او ما في معناه مثل ان اكلت
فانت طالق فينتفي الطلاق بان لا ياكل واقتصر عليه غير متعرض للمفعول فهو عام
في مفعولاته فيقبل تخصيصه حتى لو اردت به ماكولا خاصا قبل منه وقال ابو
حنيفة رحمه الله انه لا يقبل تخصيصا فلو خصصه بماكول لم يقبل منه لنا ان لا
آكل لنفي حقيقة الاكل وانما يتحقق نفيه بالنسبة الى كل ماكول ولذلك يحنث باتيانها
الكل اتفاقا وذلك هو معنى العموم فوجب قبوله للتخصيص كما لو صرح به قالوا
اولا لو كان عاما في مفعولاته لكان عاما في ساير المتعلقات كالزمان والمكان
فكان يقبل التخصيص فيها واللازم منتف اتفاقا الجواب اما اولا فبالالتزام
لان نفي حقيقة الاكل يكون بنفيه في كل زمان وفي كل مكان واما ثانيا فبمنع الملازمة
لان الاكل لا يعقل معناه الا متعلقا بماكول ولذلك قيل المتعدي لا يعقل الا
متعلقه وظرف الزمان والمكان ليسا كذلك لجواز ان لا يخطر بالبال اصلا او ان
كان لا يسكن عنهما في الواقع فاذا المفعول كالمذكور وهو كقولك لا اكلت شيئا ولا
نزاع في انه لو ذكر لكان عاما وقابلا للتخصيص وحاصل الجواب ان المفعول
به مقدر لوجوب تعقله فكان كالمذكور يلاحظ عند الذكر فيما يراد به بعض دون
بعض في غيره كالمحذوف لا يلاحظ عند الذكر وانما يلزم من نفي الحقيقة
فتثبت ما يلزمه غير مختص بارادة وتعلم مما ذكرنا ان ماخذ النزاع ان المفعول
به محذوف كساير المتعلقات او مقدر لانه ضروري للفعل المتعدي دون غيره
والاتفاق آتيان في فصيح الكلام انما الكلام في الظهور وبهذا ظهر خلل المصنف
كيف في محل النزاع وان النزاع في الزمان والمكان خلاف ما اتفقوا عليه قالوا
قالوا ثانيا لا اكل وان اكلت يدلان على الكل مطلق فلا يصح تفسيره لمختص لتنافيهما

اولا

اولا شيء من المطلق بمختص وبالعكس فان الاطلاق عدم القيد والتخصيص
وجود قيد وتنافيهما من المنافاة ما لا يخفى الجواب انا لا نسلم ان لا اكل مطلق
بل مقيد مطابق للمطلق لاستحالة وجود المطلق في الخارج فان كل ما في الخارج
مشخص ولا يوجد الكلي المبهم الا في الذهن ولو كان مراد لا اكل المطلق لا المقيد
المطابق لم يحنث بالمقيد وهو خلاف الاجماع وقد تنبهت لتقرير مثله مرة فلا
نعيده واعلم ان ابا حنيفة رحمه الله جعل لا آكل الكلا مما يقبل تخصيصه واستبعده
الاصحاب لاتحاد مفهومه ومفهوم لا اكلت لاختلافهما الا بالتاكيد وعدمه و
والتاكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة وربما تفرق بان الاكل فيه تنكير صريح
وقد يقصد به عدم التعيين لما هو معين مخصوص في نفسه نحو رايت رجلا وهو معين
عند المتكلم لكن لا يتعرض له في تعبيره فاذا نوى بذلك وخص باكل العنب كان تعيينا
لاحد محتمليه فيقبل بخلاف لا اكل فانه لنفي الحقيقة وتخصيصه تغيير لها ما لا يحتمله
واستدق الامام فخر الدين رحمه الله هذا النظر قال مسئلة الفعل
المثبت لا يكون عاما في اقسامه اقول الفعل المثبت لا عموم له وله صور احدها
انه لا يعم اقسامه وجهاته فاذا قال الراوي انه صلى داخل الكعبة لم يعم صلوة
النفل والفرض فلا يتعين الا بدليل واذا قال صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم
الشفقين اعني الاحمر والابيض الا ان يجعل المشترك في مفهومه
واذا قال كان يجمع بين الصلوتين الظهر والعصر او المغرب والعشاء فلا يعم
جمعهما بالتقديم في وقت الاولى والتاخير في وقت الثانية ثانيها عمومه في الازمان
ولا يدل عليه وانما توهم ذلك من قوله كان يفعل فانه يفهم منه التكرار كما اذا
قيل كان حاتم يكرم الضيف وهو ليس مما ذكرناه في شيء لانه لم يفهم من الفعل
وهو يجمع بل من قول الراوي وهو كان حتى لو قال جمع زال التوهم وثالثها

عمومه للامة ولا يدل عليه ايضا الا بدليل خارج اما دليل في ذلك الفعل
خاصة كقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم واما دليل هو
قرينة ككونه وقع بعد اجمال او اطلاق او عموم فيفهم انه بيان له فيتبعه في العموم
وعدمه كما تقدم واما دليل في الافعال عموما نحو لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة واما دليل هو قياس للامة عليه بجامع يعلم عليته وكل
ذلك خارج عن مفهوم اللفظ فقد ثبت ان الفعل المثبت لا عموم له بوجه
من الوجوه قالوا عمّ نحو سها فسجد وفعلته انا ورسول الله فاغتسلنا
واما انا فافيض الماء وغيره مما حكى من فعله في جميع الخلق شائع ولم
ينكره احد الجواب ان التعميم انما كان بما ذكرنا لا بصيغة الفعل
وقد وقع النزاع قال مسئلة قول الصحابي نهى عن بيع الغرر اقول
اذا حكى الصحابي بلفظ ظاهره العموم كان يقول نهى عن بيع الغرر و
قضى بالشفعة للجار فانه يعم الغرر والجار بصيغته وهو حكاية حال يحمل
على العموم خلافا للاكثرين لنا انه عدل عارف باللغة وبالمعنى فالظاهر انه
لا ينقل العموم الا بعد ظهوره وقطعه وانه صادق فيما رواه من العموم
وصدق الراوي يوجب اتباعه اتفاقا قالوا يحتمل انه نهى عن غرر خاص
وقضى بشفعة خاصة فظن العموم باجتهاد او سمع صيغة خاصة فتوهم
انها للعموم فروى العموم لذلك والاحتجاج بالمحكي لا الحكاية والعموم في الحكاية
لا المحكي الجواب هذا الاحتمال وان كان منقدحا فهو خلاف الظاهر لانه
خلاف الظاهر من علمه وعدالته والظاهر لا يترك للاحتمال الا عند
ضرورة فيؤدي الى ترك كل ظاهر قال مسئلة اذا علق حكما اقول
اذا علق الشارع حكما على علة فلا يعم حتى يوجد الحكم في جميع صور وجود العلة

وان

وان عمّ فعمومه له بالشرع قياسا او باللغة صيغة الظاهر عمومه وانه بالشرع
قياسا وقال القاضي ابو بكر لا يعم وقيل بالصيغة مثاله قوله عليه السلام
في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب
دما فانه يعم كل شهيد وكما لو حرمت الخمر لكونها مسكرا اما عمومه شرعا
بالقياس فلانه ثبت التعبد بالقياس وما ذكرناه ظاهر في استقلال العلة
بالعلية فوجب اتباعها واثبات الحكم حيث تثبت وهو المراد واما عدم
عمومه شرعا بالقياس فلانه ثبت التعبد بالقياس وما ذكرناه ظاهر في استقلال
العلة بالعلية فوجب اتباعها واثبات صيغة فلان العموم لو كان بالصيغة
لكان قول القائل اعتقت لكل اسود واللازم باطل اتفاقا احتج القاضي
بانه يحتمل ان يكون جزء العلة والجزء الاخر خصوصية المحل حتى يكون العلة
شهادة قتلى احد واسكار الخمر فلا يعم الجواب ان هذا مجرد احتمال فلا
يترك به الظاهر والتعليل ظاهر في الاستقلال كسائر العلل المنصوصة احتج
الاخر وهو القائل انه يعم صيغة بانه لا فرق بين قولنا حرمت الخمر لاسكارها
وقولنا حرمت المسكر لاسكاره عرفا والمفهوم منهما واحد والثاني يعم كل
مسكر فيجب ان يعم الاول ايضا الجواب منع عدم الفرق لان الاول خاص
بالخمر صيغة والثاني عام لكل مسكر وان اراد انه لا فرق في الحكم لم ينفعه لان ذلك
بالشرع ولا يلزم كونه بالصيغة قال مسئلة الخلاف في ان المفهوم له عموم اقول
الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا في ان له عموما ام لا فالاكثر له عموم ونفاه الغزالي
اذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف لانه ان فرض النزاع في ان مفهومي
الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم في جميع ما سوى المنطوق من الصور اولا فالحق الاثبات
وهو مراد الاكثر والغزالي لا يخالفهم فيه وان فرض في ان ثبوت الحكم فيها بالمنطوق

اولا فالحق النفي ومعه مرادك الغزالي ومن لا نظر للعموم فيه والا فالثالث فهذا الكلام فرضية مجملا

للنزاع والحاصل انه نزاع لفظي يعود الى تفسير العام بانه مستغرق في محل النطق

او ما استغرق في الجملة واعلم ان النزاع في ان المفهوم ملحوظ فيقبل القصد الى

البعض منه اولا لانه حصل بالالتزام تبعا لثبوت ملزومه فلا يقبل وهو مراد الغزالي

بقوله لانه لا عموم له لفظا وقد سبق الاشارة الى هذا في مسئلة لا آكل **قال**

مسئلة قالت الحنفية مثل **اقول** كلام المصنف اي الحنفية قالوا لو كان مثل

لو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا اي يوم الجمعة مثل قوله عليه السلام الا لا يقتل

مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده معناه بكافر فيقتضي العموم ولا يختص بالحربي فالكافر

كالكافر الاول بيانه هو الذي لا يقتل به المسلم عندنا فيكون معناه ان لا يقتل الذمي بالذمي

والحربي الا بدليل منفصل يخصه بالحربي وهو الصحيح عند المصنف لنا انه لو لم يقدر

شيء او يقدر ولم يقدر شيء امتنع قتله في العهد مطلقا حتى بالمسلم وانه باطل

اتفاقا وان قدر وجب تقدير الذي سبق ذكره وهو الكافر فيعم او خصوصه لعدم

القرينة وهو سبقه دون غيره ولا يقدر اصلا او قدر كان عاما صيغة

بالاتفاق قالوا اولا لو كان كذلك اي بكافر عاما لكان بكافر الاول الحربي لانه

هو الذي لا يقتل به المسلم عندكم فيلزم تساوي المعنى او يصير معناه لا يقتل مسلم

بكافر حربي ويقتل بالذمي ولا ذو عهد في عهده بكافر حربي ولا ذمي وفساده ظ

لان ذلك لا يصلح مقصود الشارع لما فيه من حط مرتبة المسلم عن الذمي فوجب

تخصيص الثاني وحمل الكلام عليه دفعا لهذا الفساد وايضا فيلزم ان يكون بعولتهن

في قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن الضمير فيه للرجعية والبائن جميعا لانه ضمير

المطلقات في قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وهو عام للبائن والرجعية والذي اوجب

بعد عمومه وهو انه بعلتها احق بردها اجماعا الطريق

ان الثاني فيها عام وقد خص بدليل منفصل كالكافر الثاني ان يراد به الاعم من الذمي

والحربي لفساد المعنى وانما يكون كذلك لو بقي على عمومه ولانا نقول ان

يرجع الى البائن والرجعية فيثبت حكمه فيهما وانما يكون كذلك لو بقي على عمومه

قالوا ثانيا لو كان ذلك حقا للزم في مثل لك ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا معناه

وضربت عمرا يوم الجمعة اذا الغرض ان تخصيص الاول يقيد يوجب تخصيص

الثاني به وانه غير لازم اتفاقا الجواب انه ملتزم ظهوره فيه وان كان يحتمل

غيره وايضا العرف بانه انما قدرته بالكافر للضرورة فانه لو لم يقدر لامتنع قتله

في العهد مطلقا ولا ضرورة هنا فان ضرب عمرو مطلقا سواء في يوم الجمعة او في

غيره لا مانع منه **قال** مسئلة مثل يا ايها المزمل لئن اشركت **اقول**

الخطاب بالرسول مثل قوله تعالى يا ايها المزمل يا ايها المدثر لئن اشركت ليس بعام

للامة وان عم فبدليل خارجي من قياس له عليه او نص او اجماع يوجب التشريك

اما مطلقا او في ذلك الحكم خاصة وقال ابو حنيفة واحمد رحمهما الله هو عام

للامة ظاهرا فيحمل عليه الا بدليل خارجي يصرف عنه ويوجب تخصيصه به لنا ان

مثله وضع لخطاب المفرد وخطاب المفرد لا يتناول غيره لغة ولنا ايضا لو كان

يتناول الامة لكان اخراج غير المذكور والنص على ان المراد هو المذكور دون

غيره تخصيصا للعموم والثاني باطل وقد يقال على الاول انه يتناوله فيه مثله عرفا و

على الثاني لا نسلم بطلان اللازم فان التخصيص يقع في العام عرفا كقوله

عليكم امهاتكم قالوا اولا انه لمن له منصب الاقتداء به المعنى انه يقتدي به طائفة

كالامير لجنده واتباعه اذا قيل له اركب لمناجزة العدو او اذهب

لفتح البلدة الفلانية ونحوها فانه يفهم منه ان الامر له ولاتباعه معه وكذلك يقال انه

كسر العدو وفتح المدينة والمراد هو مع اتباعه لانهم الذين كسروا وفتحوا الا هو

وحله والجواب ان فهم ذلك من الخطاب له ممنوع وان سلم فانما فهم بالدلالة
وهو ان المقصود وهو المناجزة او الفتح موقوف على مشاركة اتباعه له بخلاف
هذه الصورة فان قيام الرسول ونحوه مما لا يتوقف على مشاركة الامة له قالوا
ثانيا قال تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فافرده بالخطاب
وامر بصيغة الجمع والعموم فدل ان مثله عام خطابا له وللامة الجواب ان ذكر
النبي عليه السلام بالنداء اولا فيما ذكرتم من المثال للتشريف والخطاب بالامر
للجميع لا ان النداء للجميع والامر كما يقال يا فلان افعلا انت واتباعك كذا انما
النزاع فيما يقال افعل انت كذا ولا يتعرض للاتباع قالوا ثالثا قال تعالى
فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج اخبر انه انما
اباحه له ليكون شاملا للامة ولو كان خطابه خاصا به ولا يتعدى حكمه الى الامة
لما حصل الغرض الجواب منع الملازمة بجواز ان يتعدى حكمه اليهم بالقياس
والامر كذلك فانا نقطع ان الالحاق بالقياس واباحة زينب له خاصة والا دل
على الاباحة للغير قالوا رابعا لو كان خطابه لا يعم الامة لكان مثل قوله خالصة
لك ونافلة لك غير مفيد للدلالة على اختصاص الخطاب به وهو مستفاد من
نفس الخطاب واللازم باطل لامتناع اللغو في كلامه تعالى الجواب منع عدم
الفائدة فان الخطاب وان لم يدل على العموم فلا يدل على عدم العموم بل
هو محتمل لهما ومفيد انه يقطع احتمال العموم وفائدته انه لا يلحق الامة به بالقياس
كما كان يلحق به لو لم يرد خالصة لك ونافلة لك عليه قال مسئلة خطابه لواحد
اقول خطابه لواحد من الامة لا يعم جميع الامة بصيغته [illegible]
بخلاف الحنابلة ولعلهم لا يدعون تناوله بصيغته بل بالقياس او بقوله
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لنا ما تقدم من ان خطاب المفرد لا يتناول

غيره

غيره ومن لزوم كون اخراج الغير تخصيصا وانه يلزم عدم فائدة قوله
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لفهم جواز تخصيصه من الخطاب نفسه بصيغته
قالوا اولا النصوص تدل على تعميم احكامه مثل قوله تعالى وما ارسلناك
الا كافة للناس وقوله عليه السلام بعثت الى الناس كافة وقوله بعثت
الى الاسود والاحمر اي العرب والعجم الجواب منع دلالتها على
تعميم مثل ذلك وانما تدل لو دلت على عموم كل حكم لكل مكلف وفساده
ظاهر بل معنى التعميم انه بعث ليعرف كل احد من الناس من مقيم ومسافر
وحر وعبد وطاهر وحائض ما يختص به من الاحكام لا ان الكل للكل
قالوا ثانيا قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يأباه ما
ذكرتم من عدم تناول حكم الواحد للجميع بصيغته الجواب منع كونه يأباه
لانه محمول على انه يعم بالقياس او بهذا الدليل لا ان خطاب الواحد خطاب
للجميع لغة وفيه وقع النزاع قالوا ثالثا انا نحن نعلم قطعا ان الصحابة كانوا
يحكمون على الجماعة في الحوادث بما حكم به النبي على الواحد كحكمهم برجم كل
زان لرجمه ماعزا وضرب الجزية على كل مجوسي لضربه اياها على مجوس
هجر وشاع وذاع ولم ينكر فكان اجماعا الجواب ان كان حكمهم بذلك
بعد علمهم بتساوي الامة في المعنى المعلل به ذلك الحكم كالزنا للرجم و
المجوسية للجزية فهو معنى القياس والالحاق به مما لا نزاع فيه وان
كان بدون ذلك فهو خلاف الاجماع فلا يرد دعوى الاجماع عليه قالوا
رابعا لو كان الخطاب لواحد خاصا به لكان قوله عليه السلام لابي بردة
في الكفارة حين اجازه في اكل التمر الذي امره باطعامها تجزيك ولا تجزي
احدا بعدك وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده وتخصيصه عبد الرحمن

من عوف ونحوه اريس الحرير وغير ذلك زيادة من غير فائدة الجواب منع
عدم الفائدة بل فائدته نفي احتمال التبرك وقطع الالحاق بالقياس كما تقدم
قال مسئلة جمع المذكر اقول صيغة جمع المذكر هل يتناول النساء وليس النزاع
في دخول النساء في الرجال لانتفائه اتفاقا ولا في نحو الناس ولا في نحو من و
ما للتبويه اتفاقا انما النزاع فيما تميز بين صيغة المذكر والمونث بعلامة فان العرب
تغلب فيه المذكر فاذا ارادوا الجمع بين المذكر والمونث يطلقونه ويريدون
الطائفتين لا تفرد المونث بالذكر كما هو عادتهم في تغليب المتكلم على الحاضر
والحاضر على الغائب والعقلاء على غيرهم وذلك مثل المسلمين وفعلوا و
افعلوا فهذه الصيغ اذا اطلقت هل هي ظاهرة في دخول النساء فيها كما
يدخل عند التغليب اولا الاكثر على انها لا تدخل ظاهرا خلافا للحنابلة لنا
قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات ونحوه ولو كان دخول المسلمات في
المسلمين لما حسن هذا لكونه عطفا للخاص على العام فان قيل فائدته
كونه نصا في النساء ولا يقبل التخصيص فهو مذكور للتاكيد كما عطف جبريل
وميكائيل على الملائكة والصلوة الوسطى على الصلوات قلنا فائدة التاسيس
اولى من فائدة التاكيد ولنا ايضا ما روي عن ام سلمة رضي الله عنها انها
قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزل
الله ان المسلمين والمسلمات فنفين ذكرهن مطلقا ولو كن داخلات لما
صدق نفيهن ولم يجز تقريره عليه السلام للنفي ولنا ايضا اجماع العربية على
ان هذه الصيغ جمع المذكر وانه يتصف المفرد والمفرد مذكر قالوا اولا
المعروف من اهل اللسان تغليبهم المذكر على المونث عند اجتماعهما باتفاق
ولو كانت الف امراة مع رجل واحد قال تعالى ادخلوا الباب سجدا

والمراد بنو اسرائيل رجالهم ونساؤهم وقال اهبطوا بعضكم لبعض عدو و
المراد ادم وحواء وابليس وهذا انما يتصور بدخول النساء فيه الجواب
انه انما يدل على ان الاطلاق صحيح اذا قصد الجميع ونحن نقول به لكنه يكون
مجازا ولا يلزم ان يكون ظاهرا وفيه النزاع فان قيل والاصل في الاطلاق
الحقيقة فلا يصار الى المجاز الا لدليل قلنا لا نزاع في انه للرجال وحدهم حقيقة
ولو كان لهم وللنساء معا حقيقة ايضا لزم الاشتراك والا فالمجاز وقد علمت
ان المجاز اولى من الاشتراك وقد تقدم ذلك قالوا ثانيا لو لم يدخل النساء
في هذه الصيغ لما شاركن في الاحكام لثبوت اكثرها بهذه الصيغ واللازم منتف
بالاتفاق كما في احكام الصلوة والصوم والزكوة وقد ثبتت بنحو اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة وكتب عليكم الصيام والجواب منع الملازمة فلم يلزم الاشتراك
في الاحكام بهذه الصيغ وما المانع ان يشاركن بدليل خارج والامر كذلك ولذلك
لم يدخلن في الجهاد والجمعة وغيرهما لعدم الدليل الخارج فيهما قالوا ثالثا لو اوصى
لرجال ونساء بمائة درهم ثم قال اوصيت لهم بكذا دخلت النساء بغير قرينة
وهو معنى الحقيقة فيكون حقيقة في الرجال والنساء ظاهرا فيهما وهو المطلوب
والجواب منع المبادرة بلا قرينة فان الوصية المتقدمة قرينة دالة على
ارادتهما قال مسئلة من الشرطية يشمل المونث عند الاكثر لنا انه لو قال
من دخل داري فهو حر عتق بالدخول اقول ما لا يفترق فيه بين المذكر و
المونث مثل من وما وان كان العايد اليه مذكرا فانه يعم المذكر والمونث عند
الاكثرين وقال قوم انه يختص بالمذكر لنا لو قال من دخل داري فهو حر فدخلها
النساء عتقن بالاجماع ولولا الظهور لما اجمع عليه عادة قال مسئلة الخطاب
اقول خطاب الشارع بالاحكام بصيغة يتناول العبيد لغة مثل يا ايها الناس

ومثل يا ايها الذين امنوا هل يتناول العبد شرعا حتى يعمهم الحكم اولا بل يختص بالاحرار

الاكثر انه يتناول العبيد وقال ابو بكر الرازي يعمهم ان كان الخطاب بحق من حقوق

الله تعالى دون حقوق الناس لنا ان العبد من الناس والمؤمنين فيدخل

في الخطاب العام لغة قطعا وكونه عبدا لا يصلح مانعا لذلك قالوا اولا قد ثبت

بالاجماع صرف منافع العبد الى سيده فلو كلف بالخطاب لكان صرفا لمنافعه

الى غير سيده وذلك تناقض فيتبع الاجماع ويترك الظاهر الجواب لا نسلم صرف

منافعه الى سيده عموما بل قد استثني من ذلك وقت تضايق العبادات

حتى لو امره السيد في اخر وقت الظهر حين عليه الصلوة فلو اطاعه لفاتته وجبت

عليه الصلوة وعدم صرف منفعته في ذلك الوقت الى السيد واذا ثبت هذا

فالتعبد بالعبادة ليس مناقضا لقولهم بصرف منافعه الى السيد الا في وقت

تضايق العبادة فاندفع ما ذكرتم قالوا ثانيا خرج العبد عن خطاب الجهاد و

الجمعة والعمرة والحج والتبرعات والاقارير ونحوها ولو كان الخطاب متناولا له

لعمومه لزم التخصيص والاصل عدمه الجواب ان خروجه بدليل اقتضى خروجه

وذلك كخروج المريض والمسافر والحائض عن العمومات الدالة على وجوب

الصوم والصلوة والجهاد وذلك لا يدل على عدم تناولها لهم اتفاقا غايته خلاف

الاصل ارتكب لدليل وهو جائز **قال** مسئلة مثل يا ايها الناس يا عبادي يتناول

اقول ما ورد على لسان الرسول من العمومات المتناولة لغة مثل يعم الرسول

او كونه واردا بلسانه مبتدا قوله غير متصل بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا يا عبادي ونحوه

فالاكثر على انه يشمل الرسول مطلقا وقيل لا يشمله مطلقا وقال الحليمي مفصلا ان

كان مأمورا في اوله بالقول للامة نحو قل يا ايها الناس لم يشمله والا شمله لنا ما تقدم

انه مما يتناوله اللفظ لغة فوجب الدخول فيه عند التركيب ولنا ان الصحابة

فهموا دخوله عليه السلام فيها ولذلك اذا لم يفعل لمقتضاه سألوه عن الموجب

وذكروا موجب التخصيص وذلك تقرير منه لدخوله فيها قالوا اولا انه

عليه السلام آمر او مبلغ فان كان آمرا فلا يكون مأمورا لان الواحد

بالخطاب الواحد لا يكون آمرا ومأمورا معا وان كان مبلغا فلا يكون

مبلغا اليه لمثل ذلك فان قيل قد يكون امرا مأمورا من جهتين قلنا الآمر

اعلى مرتبة من المأمور فلا بد من المغايرة الجواب لا نسلم انه آمر او

مبلغ بل الآمر هو الله والمبلغ هو جبرئيل وهو حاك للتبليغ جبرئيل فهو

داخل فيه قالوا ثانيا انه عليه السلام مخصوص باحكام من وجوب نحو ركعتي

الفجر وصلوة الضحى والاضحى وتحريم اشياء كالزكوة وخائنة الاعين و

اباحة اشياء كالنكاح من غير شهود وولي وبلا مهر والزيادة على الاربعة

والتزوج بلفظ الهبة الى غير ذلك مما نطق به موضعه فدل على عدم مشاركته للامة

في عموم الخطاب الجواب ان انفراده في ذلك بدليل لا يوجب عدم

المشاركة مطلقا فان عدم الحكم قد يكون لمانع كما يكون لعدم المقتضي و

ذلك كما خرج المريض والمسافر وغيرهما من عمومات مخصوصة ولا يوجب

ذلك خروجهم عن العمومات مطلقا **قال** مسئلة مثل يا ايها الناس

اقول ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا ليس

خطابا لمن بعدهم وانما ثبت حكمه لهم بدليل آخر من اجماع او قياس او نص

واما بمجرد الصيغة فلا وقالت الحنابلة هو عام لمن بعدهم لنا انا نعلم قطعا

انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة ولنا ايضا انه

امتنع خطاب الصبي والمجنون بنحوه واذا لم يتوجه نحوهم مع وجودهم لقصورهم

عن الخطاب فالمعدوم اجدر ان يمتنع لان تناوله للعدم قالوا اولا لو لم يكن

الرسول مخاطِبًا لمن بعده لم يكن مُرسَلًا اليه واللازم منتفٍ اما الملازمة فلانه لا معنى
فاذ لا معنى للارسال اليه الا أن يقال له بلّغه احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات
وهي لا تتناوله واما انتفاء اللازم فبالاجماع الجواب لا نسلم انه لا تبليغ الا
بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل
يحصل التبليغ في الجملة وانه يحصل بان يحصل للبعض شفاها وللبعض بنصب الدلائل
والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم قالوا انا لم يزل العلماء يحتجون
على اهل الاعصار ممن بعد الصحابة بمثل ذلك وهو اجماع على العموم لهم الجواب
لا يتعين ان يكون ذلك لتناوله لهم بل قد يكون لانهم علموا ان حكمه ثابت عليهم بالدليل
اخر جمعا بين الادلة اي هذا الدليل الدال على المشاركة في الحكم ودليلنا الدال
على عدم الخطاب قال مسئلة المخاطِب اقول من خاطب المكلفين بخطاب
هو داخل في عموم متعلقه فالمخاطِب نفسه هل يندرج في ذلك الخطاب يتناوله
لكونه او لا يدخل لقرينة كونه مخاطِبا مثاله في الخبر وهو بكل شيء عليم وفي الامر ومن
اكرمك فلا تهنه فانه نهي عام فالاكثر على انه يدخل وقيل لا يدخل لنا ما تقدم انه يتناوله
لغة فوجب تناوله في التركيب قالوا اما الله خالق كل شيء يلزم ان
يكون خالقا لنفسه والجواب انه ظاهر فيه وقد خص بدليل العقل قال
مسئلة مثل خذ من اموالهم اقول مثل قوله خذ من اموالهم صدقة لا يقتضي
اخذ الصدقة من كل نوع من انواع اموالهم بل يكفي اخذ صدقة واحدة من جملة الاموال
والاكثر على خلافه لنا انه اذا اخذ من جملة اموالهم صدقة واحدة صدق انه اخذ
من اموالهم صدقة واذا صدق ذلك فقد امتثل ولنا ايضا الاجماع على ان
كل دينار وكل درهم مال ولا تجب اخذ الصدقة منه اجماعا فلا تجب من كل مال واذا
لم تجب من كل نوع اذ لا مقتضي له الا فهم العموم من الخطاب وقد بان بطلان الاول
من كل مال

يجب صح

منع حذف أخذ من اموالهم صدقة على ظاهره اذ معناه مقتضيه العموم
اخذ من كل مال صدقة وعن الشافعي انه ظاهر في العموم وعارضه الاجماع في
بعض منها ولانه تخصص فيها فبقي فيما عداه حجة قالوا اموالهم لانه جمع مضاف
كما مر فيكون المعنى خذ من كل واحد من اموالهم صدقة اذ معنى العموم ذلك
وهو المطلوب الجواب منع ان معنى العموم ذلك فان الكل وضع لاستغراق كل
واحد واحد مفصلا وهو امر زائد على العموم ولذلك يفرق بين للرجال عندي
درهم وبين لكل رجل عندي درهم حتى يلزم في الاول درهم واحد وفي الثاني
دراهم بعدة الرجال قال مسئلة العام بمعنى المدح والذم اقول
العام قد يتضمن معنى المدح والذم مثاله ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي
جحيم فمثل هذا العام هل هو للعموم فيثبت به الحكم في جميع صوره او لا الاكثر
على انه للعموم ونقل عن الشافعي خلافه حتى احال بعض اصحابه التعلق بقوله
والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله في وجوب الزكوة
في الحلي لان القصد بذلك الحاق الذم لمن يكنز الذهب والفضة لنا انه عام
بصيغته وضعا ولا منافاة بين المدح والذم وبين التعميم فوجب التعميم عملا بالمقتضي
السالم عن المعارض قالوا سيق الكلام لقصد المدح او الذم وقد يجتمع فيهما التجوز
والتوسع وان يذكر العام وان لم يرد العموم مبالغة او اغراقا الجواب ان
التعميم ابلغ في المدح والذم فيدل السوق لهما على الارادة لا على عدم الارادة
سلمنا ذلك لكن لا منافاة بين السوق للمبالغة وبين التعميم حتى يدل السوق
احدهما على نفي الاخر قال مسئلة التخصيص قصر العام على بعض مسمياته اقول
فرغنا من بحث العام ونحن نشرع في التخصيص وفي المخصص وما يتعلق بهما
والتخصيص في الاصطلاح قصر العام على بعض مسمياته ويتناول ما اريد به جميع

للعموم صح

العام صح

المسميات أولا ثم أخرج بعض كما في الاستثناء وما لم يرد إلا بعض مسمياته ابتداء كما في غيره وقال أبو الحسين هو إخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وأورد عليه أن ما أخرج فالخطاب لم يتناوله فأجاب بأن المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم المخصص كقولهم خصص العام وهذا عام مخصص ولا شك أن المخصص ليس بعام لكن المراد به كونه عاما لولا تخصيصه وقيل هو تعريف أن العموم للخصوص وأورد عليه أنه تعريف التخصيص بالخصوص ففيه دور والأولى أنه ليس أعرف منه بل هو مثله في الجلاء والخفاء فإن من عرف حصول الخصوص عرف تحصيل الخصوص وبالعكس والجواب أن المراد بالتخصيص المحدود التخصيص في الاصطلاح وبالخصوص المذكور في الحد هو الخصوص في اللغة فتغايرا فلا دور ولا تساوي في الجلاء لأن اللغوي قد عرف والاصطلاحي بعد لم يعرف **قال** ويطلق التخصيص على قصر **أقول** التخصيص كما يطلق على قصر العام على بعض مسمياته فقد يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وإن لم يكن عاما وذلك كما يطلق على اللفظ كونه عاما لتعدد مسمياته مثاله عشرة يقال له عام باعتبار آحاده فإذا قصر على تسعة بالاستثناء عنه قيل قد خصص وكذلك المسلمون للمعهودين نحو جاء في المسلمون وأكرمت المسلمين إلا زيدا فإنهم يسمون المسلمين عاما والاستثناء منه تخصيصا له واعلم أن التخصيص أي تفسير فسرناه من التفسيرين قلنا يستقيم ولا يمكن إلا فيما يتوكد بكل وهو ذو أجزاء يصح افتراقها حقيقة نحو الإنسان كلهم أو حكما نحو اشتريت الجارية كلها وذلك ليكون له بعض يمكن القصر عليه ولأن التأكيد بكل إنما هو لدفع توهم إرادة القصر وكون الظاهر تجوزا أو سهوا فتقرر **قال** مسألة التخصيص جائز إلا عند شذوذ **أقول** تخصيص العام جائز إلا عند شذوذ

وهو لله ما ذكر أنه لا يلزم من وضع ألفاظ العموم للخصوص مجازا محال لا لذاته ولا لغيره ولنا أيضا كثرة وقوعه مثل الله خالق كل شيء وأوتيت من كل شيء حتى قيل لا عام غير مخصص إلا قوله وهو بكل شيء عليم ومستند الثاني ما مر في المجاز أنه ينفي فيصدق والجواب ما مر **قال** مسألة الأكثر أنه لا بد **أقول** قد اختلف في منتهى التخصيص إلى كم هو فذهب الأكثر إلى أنه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز إلى ثلاثة وقيل إلى اثنين وقيل إلى واحد والمختار أنه إن كان التخصيص بالاستثناء أو بدل جاز إلى واحد نحو عشرة إلا تسعة واشتريت العبيد أحدهم وإن كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز إلى اثنين نحو أكرم الناس العلماء أو إن كانوا علماء وإن كان بمنفصل فإن كان في محصور قليل جاز إلى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وهم ثلاثة أو أربعة وإن كان في غير محصور أو في عدد كثير فالمذهب الأول وهو أنه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلوله فلا يقال من دخل داري فأكرمه وفسره بزيد وعمرو وبكر لنا لو قال قتلت كل من في المدينة ولم يقتل إلا ثلاثة عد لاغيا ومخطئا وكذا لو قال فتكلت أكلت كل رمانة في البستان ولم يأكل إلا ثلاثة وكذلك لو قال كل من دخل داري فهو حر أو كل من أكل فأكرمه وفسره بثلاثة فقال أردت زيدا وعمرا عد لاغيا وخطأ القائل بجواز التخصيص إلى اثنين أو ثلاثة احتج بما قيل في الجمع وأن أقله ثلاثة أو اثنان كأنه جعله فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلاثة أو في الاثنين والجواب أن الكلام في أقل مرتبة تخصص إليها العام لا في أقل مرتبة يطلق عليها الجمع فإن الجمع ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا يعلل أحدهما بالآخر فلا يكون المثبت لأحدهما مثبتا للآخر القائلون بجواز التخصيص إلى واحد قالوا أولا

اعلم ان اللام قد يكون اشارة الى حصة من الحقيقة وهو العهد الخارجي او الى نفس الحقيقة وح اما ان تعتبر من حيث هي وهو تعريف الطبيعة مثل الرجل خير من المراة او من حيث الوجود وح اما ان توجد قرينة البعضية وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق فاللام التعريف لا يغير والتعريف اما تعريف العهد او تعريف الجنس والمعرف تعريف الجنس قد يكون لبعض موجود باعتبار عهديته في الذهن كما في اكلت الخبز وهذا ليس من تخصيص العموم في شيء كما ان اطلاق المعرف بلام العهد على موجود خارجي معين من بين المعهودات الخارجية مثل ادخل السوق لمن بينك وبينه اسواق معهودة ليس من تخصيص العموم بل هي ارادة احد المحتملات بدلالة قرينة من عادة وغيرها سعد

انه يجوز تخصيص العام الى الواحد مخصوص بالاستثناء ونحوه اعني بدل البعض واما قد استثنيناهما عن الكلمة المدعاة فلا لمكان الالزام بهما و العرف عام وسيأتي قالوا ثانيا قال تعالى وانا له لحافظون والمراد هو الله تعالى وحده لا شريك له الجواب انه ليس محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرى به العادة ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يتحقق العموم ملحوظا اصلا قالوا ثالثا الواضع وذلك لكان تخصيصه واخراجه اللفظ عن موضوعه الى غيره فامتنع كالتخصيص الجواب منع كونه تخصيصا بل التخصيص خاص وهو ما يعد معه لا غيرها قالوا رابعا قال الله تعالى الذين قال لهم الناس واراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الجواب انه غير محل النزاع فان البحث في تخصيص العام والناس ههنا ليس بعام بل للمعهود والمعهود ليس بعام لما عرفت في حد العام حيث قلنا عنها قولنا مطلقا واحترزنا به المعهود وقالوا خامسا علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء والمراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز والجواب ان ذلك غير محل النزاع فان كلا واحدا من الماء والخبز في المثال ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقترن في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم وذلك بعينه كما يقول للغلام ادخل السوق فانك تريد به واحدا من الاسواق المعهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا لبعض الاسواق بحسب العادة واذا كان كذلك

فليس بعام خصص فلا تعلق له بمسئلة الخصوص والعموم اصلا لما هو معهود ويتناول عدة من المعينات فيقيد ببعض منها كالمطلق يقيد ببعض ما يوجد في ضمنه من المقيد لتبني وليحملها من المحامل من عرض فيعرض عموم وعموم مسئلة المخصص منفصل اقول المخصص ينقسم الى متصل ومنفصل لانه اما ان لا يستقل بنفسه او يستقل والاول المتصل والثاني المنفصل فالمخصص المتصل خمسة الاول الاستثناء المتصل اكرم الناس الا الجهال بخلاف المنقطع فانه لا يخصص الثاني الشرط مثل اكرم الناس ان كانوا علماء الثالث الصفة مثل اكرم الناس العلماء الرابع الغاية مثل اكرم الناس الى ان يجهلوا الخامس بدل البعض مثل اكرم الناس العلماء منهم وانت تعلم ان منها ما يخرج المذكور كالاستثناء والغاية ومنها ما يخرج غير المذكور كالشرط والصفة والبدل مسئلة والاستثناء في المنقطع اقول المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع والمنقطع قد علمت انه لا مدخل له في التخصيص فان قولك جاءني القوم الا حمارا لا يخرج بعض المستثنى منه ولا خلاف في صحته لغة انما الخلاف في كونه حقيقة او مجازا فقيل حقيقة وقيل مجاز والقول بانه حقيقة فقد قيل متواطئ اي مقول على المتصل والمنقطع باعتبار امر مشترك بينهما وقيل لا بل هو مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي واعلم انه لا بد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه فقد تكون بان ينفي عن المستثنى الحكم الذي يثبت للمستثنى منه نحو جاءني القوم الا حمارا فقد نفينا المجيء عن الحمار بعد ما اثبتناه للقوم وقد تكون بان يكون المستثنى نفسه حكما اخر مخالفا للمستثنى منه بوجه مثل ما زاد الا ما نقص

فان النقصان حكم مخالف للعزباء وكذا ما نفع الا ما ضر ولا يقال ما جاءني زيد
الا ان الجوهر النقد حق اذ لا مخالفة بينهما باحد الوجهين وبالجملة فانه متعذر
بلكن بل لكما يجب فيه مخالفة تحقيقا مثل ما ضربني زيد لكن ضربني عمرو واما تقديرا
مثل ما ضربني لكن اكرمني فكذا هنا واعلم ان الحق ان المتصل اظهر فلا يكون
مشتركا ولا للمشترك بل حقيقة فيه ومجاز في المنقطع فلذلك لم يحمله علماء الامصار
على المنفصل الا عند تعذر المتصل حتى عدلوا للحمل على المتصل عن الظاهر
وخالفوه ومن ثم قالوا في قوله له عندي مائة درهم الا ثوبا وله علي ابل الا
شاة معناه الا قيمة ثوب او قيمة شاة مما يكون الاضمار وهو خلاف الظاهر
ليصير متصلا ولو كان في المنقطع ظاهرا لم يرتكبوا مخالفة ظاهر حذرا عنه

واما حده فعلى الاول قال اقول الاستثناء المنقطع قد علمت انه اختلف
فيه امتواطي هو او مشترك او مجاز فان قلنا انه متواطي في المتصل والمنقطع
امكن حده مع المتصل بحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما وهو مجرد المخالفة الاعم
من الاخراج وعدمه فيقال ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها فقوله ما
دل على مخالفة يتناول انواع التخصيص وقوله بالا غير الصفة يخرج سائر انواعه
وانما قيد الا بغير الصفة ليخرج نحو لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا لانه بمعنى غير الله
فيكون صفة لا استثناء وقوله واخواتها اراد بها الحروف المترادفة لالا نحو سوى
وحاشى وخلا وعدا وهي حروف معلومة معينة واما ان قلنا انه مشترك بين المتصل
والمنقطع او حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع فلا يمكن الجمع بينهما في حد واحد لان
مفهومه حقيقتان مختلفتان فلا يكون حدهما واحدا بل يحد كل واحد منهما باعتبار
خصوصيتهما وهما متغايران ضرورة فاما المنقطع فيزاد فيما ذكرنا حده لتمايزه عن
المتصل وهو قولنا من غير اخراج فيقال ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها

من غير اخراج فقولنا من غير اخراج هو الذي اخرج المتصل لانه دال على مخالفة
باخراج واما المتصل فقال الغزالي هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان
المذكور به لم يرد بالقول الاول واعترض على طرده وعكسه اما طرده فقيل
يرد عليه التخصيص بالشرط مثل اكرم الناس ان علموا وبالوصف بالذي نحو
اكرم الناس الذين علموا وبالنفي الصريح نحو جاء القوم ولم يجئ زيد فانها كلها ذو صيغ مخصوصة
محصورة دالة على ما ذكرتم قال المصنف ولا يرد اولا لان غير التخصيص بالشرط
والوصف بالذي لانها لا تدل على ان المذكور به لم يرد العلماني هنا لغاية بل غير المذكور وهو
من عدا العلماء على حالا لحكمي والحق انه لا يرد الثالث ايضا لان قيد الالفاظ
بالدلالة انما يراد بها الدلالة بحسب الوضع ولم يجئ زيد لم يوضع الا للنفي المحض عن زيد
لانه لم يرد زيد من الكلام الاول وانما يلزم ذلك من ذكره بعد الاثبات لزوما عقليا
ان كان القائل ممن لا يتناقص بعضه لا لدوما وضعيا الا ترى انك تقول لم يجئ القوم
ولم يجئ زيد بلا دلالة على مخالفة اصلا وذلك بخلاف جاء القوم الا زيدا فانه لم يوضع
الا لذلك واما عكسه فقيل يرد عليه جاء القوم الا زيدا فانه استثناء ولا يصدق
عليه انه ذو صيغ بل ذو صيغة واحدة والحق انه مندفع لظهور المراد وهو ان جنس
الاستثناء ذو صيغ وكل استثناء ذو صيغة من الصيغ والمناقشة في مثله مع مثله
لا تحسن لكن الحق وفيه انه يرد منفصلا بجملته لا يستقل بنفسه وال علماء هل وله غير مراد
في التصاريح وليس بشرط ولا صفة ولا غاية فاحترز بالمتصل عن المنفصل من لفظ او عقل
او غيرهما وبقوله لا يستقل عن اللفظ المتصل المستقل وبقوله دال الى اخره عن
المتصلات غير المخصصة وبقوله ليس بشرط ولا صفة ولا غاية عن الثلاث وقد اعترض
عليه بانه فاسد من جهة الطرد والعكس وجود النقوض اما الطرد فلان هو لكن قام القوم
لا زيد يصدق عليه الحد وليس باستثناء واما العكس فلان الا في الاستثناء المفرغ نحو

ما جاءني الا زيد استثناء ولا يصدق عليه الحد لانه لم يتصل بجملة لان ما قبله ليس بجملة
فانه هو الفاعل والفعل وحده مفرد لا جملة وثانيا لان الحق على ما سنبينه ان الكل
مراد ثم ينقص منه ثم يخرج عنه ثم يسند الى الباقي واما اللغو فيه فان قوله وليس بشرط
ولا صفة لا حاجة اليه فانه لا اخراج بهما وظنى حصولهما وهم لانهما لا يدلان على ان مدلولهما
غير مراد بل على ان المراد مدلولها لا غير وقد يقال على الاول ان لا زيد وضع للنفي
لا للاعلام بعدم الارادة مدلالطا عند عمرو لا زيد وعلى الثاني ان المراد الجملة او ما يقدر
بها وما جاء في التفريغ المفرغ يقدر معه عام يتناوله فيكون جملة معنى وعلى الثالث على
ان المعنى غير مراد في الجملة حيث لم يرد الاسناد اليه وعلى الرابع انه لا بد من اخراج
كل شرط وصفه بل هو لو كان فيهما الهة الا الله واكرم الناس ان لم يكونوا جهالا افاد
ودل على عدم ارادة الله تعالى وعدم ارادة الجهال واذا عرفت ان شيئا منها
ذكره لا يخلو عن ضعف فالاولى ان يقال انه اخراج بالا واخواتها واذا عرفت
ان شيئا مما حكوه الخ ولا يخفى ان هذا الحد بحسب اللفظ لانه ان اراد ما خواتها ما
دال على الاخراج ورد الغاية وهو جاء القوم لا زيد على ما يراه فيتعلق ان يريد
الالفاظ المشهورة والاولى ان يقال اخراج بحرف وضع له ولا يرد الغاية وهو جاء
القوم لا زيد وان تم منها الاخراج في بعض التراكيب اذ ليس وضعها لذلك

قال وقد اختلف في تقدير الدلالة **اقول** يتبادر الى الذهن في الاستثناء انه
تناقض لان قولك على عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي للثلاثة
صريحا ولا شك انهما لا يصدقان معا والتناقض غير جائز سيما في كلام الله تعالى
واضطروا الى تقرير دلالته على وجه آخر فرح لكرفع التناقض وقد اختلفوا فيه
فقال الاكثر المراد بعشرة في قوله على عشرة الا ثلثة انما هو سبعة والا
ثلثة قرينة لارادة السبعة من العشرة ارادة الجزء باسم الكل كما في التخصيص

بعض

بغيره حيث يقول اقتل المشركين والمراد الحربيون بدليل يخرج الذمي
وقال القاضي ابو بكر المجموع وهو عشرة الا ثلاثة بازاء سبعة كانه وضع
له اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلثة وقيل المراد بعشرة
في هذا التركيب هو معنى عشرة باعتبار افراده لم يغيره فهو يتناول السبعة
والثلاثة معا ثم اخرجت الثلاثة بقوله الا ثلثة فدل الا على الاخراج
وثلاثة على العدد المسمى بها حتى بقي سبعة ثم اسند اليه فلم يسند الا
الى سبعة فلا ثمة الا اثبات ولا نفي اصلا فلا تناقض لانه انما يتصور
بتعارض اثبات ونفي وهذا هو الصحيح لنا انه لا بد في دفع التناقض
من احد التقديرات الثلاثة لانه ان اريد عشرة واسند اليه
فالتناقض ظاهر واستفائه بان لا يراد العشرة او لا يراد او لا يسند
اليه فان لم يرد العشرة فان اريد بها السبعة فهو الاول وان لم يرد
السبعة وهي مرادة قطعا فيكون مرادة بالمركب وهو الثاني وان اريد
العشرة ولم يسند اليها فهو الثالث واذا تعين احد الثلاث فاذا
ابطلنا قسمين تعين الباقي فنقول الاولان باطلان فيتعين الثالث اما الاول
فلا يستقيم لوجوه احدها انا نقطع ان من قال اشتريت الجارية الا نصفها
لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو غير مراد قطعا مع
انه لو اراد ذلك يلزم التسلسل لان المراد هو الباقي بعد فيكون المراد
الباقي من النصف بعد اخراج النصف منه وهو الربع وهلم جرا انها
انا نقطع ان الضمير عايد الى الجارية بكمالها اذ المراد نصف كمال الجارية
قطعا ثالثها ان اهل العربية اجمعت ان الاستثناء المتصل اخراج
بعض عن كل ولو اريد الباقي من الجارية لم يكن كل وبعض واخراج
نكون

انه يبطل النصوص كلها اذ ما من لفظ الا ويمكن الاستثناء ببعض مدلوله
فيكون المراد هو الباقي فلا يبقى نصا في الكل ونحن نعلم ان نحو عشرة نص في مدلوله
وخامسها انا نعلم انا نسقط الخارج من العشرة عنها وان المسند اليه هو
الباقي بعد ذلك فهذا المعنى معقول واللفظ دال عليه فوجب تنزيله عليه
اذ يجب ابقاء الالفاظ المفردة على وضعها ما امكن واما الثاني فلا يستقيم
ايضا لوجوه اولها العلم بانه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم مركب من
ثلاثة الفاظ ولا يعرب الجزء الاول من المركب وهو غير مضاف كلا ومثله
نعلم بالاستقراء ثانيها انه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم وهو الجارية
في نحو اشتريت الجارية الا نصفها مع عدم قرينة فيه كما رجع الى شرا من
تابط شرا وبخره من برق نحره علمين وانه ممتنع ثالثها اجماع اهل العربية في
الى اخره وهو انه اخراج بعض من كل وانه يبطل النصوص لانها نص
مهملة في التركيب وانا نعلم انا نسقط لم نخرج كما تقدم الاولون قالوا اولا
لا بد ان يكون يريد بعشرة كمالها او سبعة لانه لم يتجاوز والاول باطل لانا نعلم
انه ما اقر الا بسبعة فتعين الثاني وهو المطلوب الجواب ان الاقرار
انما يحكم به باعتبار الاسناد ولا اسناد الا بعد الاخراج فيكون اقرارا
بالباقي بعد الاخراج وهو السبعة لذلك لا لان المراد بالعشرة سبعة
قالوا ثانيا لو كان المراد بعشرة كمالها امتنع من الصادق مثل قوله فلبث
فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث الخمسين ونفيه
وهو تناقض الجواب ما تقدم في صورة الاقرار ان الحكم باللبث انما هو
بعد اخراج الخمسين على الباقي قال القاضي اذا بطل ان يكون المراد عشرة
بدليل الاولين وان يكون سبعة لما ذكر في ابطال المذهب الاول تعين ان يكون

المجموع لسبعة لما مر انه لا بد من احد الثلاثة واجيب بما تقدم ثم ذكر المصنف
نكتة وهي انه قد تبين مما ذكرنا ان الاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص
فان التخصيص قصر العام على بعض مسمياته وههنا لم يرد بالعام بعض
مسمياته بل اريد بالمجموع نفس مسماه وعلى قول الاكثرين هو تخصيص
لانه قصر للعام على بعض مسمياته وعلى المذهب المختار يحتمل ان يقال
انه تخصيص نظرا الى الحكم فانه للعام في الظاهر والمراد الخصوص وان يقال
ليس بتخصيص اذ المفرد لم يرد به الا العموم كما كان عند الافراد ولم يتغير الى التخصيص
فهذا كلام المصنف ولا بد ههنا من التنبيه على حقيقة الحال اعلم هداك الله القدير
ان عشرة اخرجت منها ثلثة للسبعة مجاز لان العشرة التي اخرجت منها ثلاثة
عشرة ولا شيء من العشرة السبعة بعشرة والعشرة مجملا بعد اخراج الثلاثة
وقبلها مفهوم وليست السبعة بعشرة على اطلقتها وقيدتها الماصدق الباقي من
العشرة بعد اخراج الثلاثة كما يقال انها اربعة ضمت اليها ثلاثة وان السبعة بالمعنى
اصلا انما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلاثة ثم ان السبعة مرادة في هذا التركيب
فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة وصفت بانها اخرجت منها ثلثة كان
مجازا في السبعة من باب التخصيص وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع
للباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس
مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضعا واحدا كما يتصور
بل على انه يعبر عنه بلازم مركب وقد يعبر عن الشيء باسمه الخاص وقد يعبر بمركب يدل
على بعض لوازمه وذلك في العدد خاصة فانك قد تنقص عددا عن عدد حتى يبقى
المقصود وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل ذلك كما قال شاعر بنيت سبع واربع
وثلاث هي حسبي المتيم المشتاق والمراد بنت اربع عشرة وتعبر عنه

بعينها كما يقال للعشرة جذر المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وغيرها وعلى
هذا ينبغي ان يحمل مذهب القاضي وعبارة المصنف ترجع الى احد المذهبين بعد ولكن
خبير بما مر على الوجوه التي ابطل بها المذهبين فلا نطول بتفصيل ذلك قال
مسئلة يشترط في الاستثناء اقول يشترط في الاستثناء الاتصال بالمستثنى منه لفظا او
ما هو في حكم الاتصال فلا يضر قطعه بتنفس او سعال ونحوهما مما لا يعد فاصلا عرفا
وروي عن ابن عباس انه يصح الاستثناء وان طال الزمان شهرا وقيل لا يجب
الاتصال لفظا بل يجوز الاتصال بالنية وان لم يتلفظ به كما في التخصيص بغير الاستثناء
وحمل بعضهم مذهب ابن عباس على هذا حتى قال بعد شهر اردت الا كذا
سمع منه وذلك لان هذا التفسير بعيد ولو حمل على ظاهر قوله ولو جاز مطلقا
نواه ام لا لكان بعيدا جدا وقيل يصح الانفصال في كتاب الله خاصة لنا لو صح
انفصال الاستثناء لما قال صلى الله عليه وسلم من حلف على شيء ثم راى غيره
خيرا منه فليات به وليكفر عن يمينه فلم يوجب التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر
واوجب احدهما لا بعينه لانه لا حنث مع الاستثناء مع كونه اسهل فكان ذكره اولى
واذا لم يذكره معينا فلا اقل ان يخير بينهما لعدم وجوب شيء منهما معينا وكذلك يصح الاقرار
والطلاق والعتق كان ينبغي ان يستثنى منها نفيا لاحكامها باشتهار الطرق والاجماع
بخلافه كيف ولو صح لقال به احد ولم يقل كيف ونحن نعلم قطعا انه لو قال علي عشرة وقال
بعد شهر الا ثلثة لم يعد مستثنيا وحكم عليه بانه لغو ولنا ايضا انه يؤدي الى ان لا يعلم صدق
ولا كذب لجواز استثناء يرد عليه فيصرفه عن ظاهره الى ما يصير صادقا وان كان ظاهره
كاذبا وبالعكس قالوا اولا روي انه عليه السلام قال لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال
ان شاء الله تعالى ولولا صحته لما ارتكبه الجواب يحمل على السكوت العارض لما تقدم
من تنفس او سعال جمعا بينه وبين ادلتنا قالوا ثانيا سال اليهود عن عدة لبث اصحاب

الكهف في كهفهم فقال غدا اجيبكم فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن
لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله والكلام يعود اليه
ذلك الاستثناء الا قوله غدا اجيبكم فعاد اليه فصح الانفصال بضعة عشر يوما وفيه
المطلوب الجواب لا نسلم عوده الى اجيبكم لجواز ان يكون المراد افعل ان شاء الله اي اعلق
كل ما اقول له اني فاعله غدا بمشية الله وذلك كما تقول افعل كذا او كذا ان
شاء فيقال ان شاء الله اي افعل ذلك ان شاء الله او المراد اذكر ان شاء الله تعالى
قالوا ثالثا قال ابن عباس رضي الله عنهما بصحته وهو عربي فقوله متبع الجواب
لا نسلم انه قال به مطلقا لانه قد اول بما تقدم من انه يسمع دعوى نيته او ان الاستثناء المامور
في قوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله لو اخره الى شهر من قوله
اني فاعل ذلك غدا بان لم يقله معه ثم اتى به بعد الشهر بالعبارة الصحيحة فقال اني فاعل
ذلك غدا ان شاء الله لكان ممتثلا لهذا الامر قال مسئلة الاستثناء المستغرق
اقول الاستثناء المستغرق سواء كان مثل المستثنى منه او اكثر باطل بالاتفاق
والاكثر على جواز المساوي للباقي بعد الاستثناء اعني نصف المستثنى منه حتى
يبقى النصف وعلى جواز الاكثر حتى يبقى اقل من النصف وقالت الحنابلة والقاضي
بمنعهما فيجب ان يبقى اكثر من النصف وقيل بمنعهما اذا كان العدد صريحا فيجوز
عشرة الا اربعة ولا يجوز عشرة الا خمسة او ستة بخلاف ما لم يكن صريحا فيجوز
اكرم بني تميم الا الجهال وهم الف والعالم فيهم واحد لنا انه وقع في القران استثناء
الاكثر ودليله قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين
وهو منها ثابتة لان الغاوين كلهم متبعوه فاستثنى الغاوين وهم اكثر من غيرهم
بدليل قوله وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فثبت ان الاكثر ليس بمؤمن
وكل من ليس بمؤمن غاو فثبت الاكثر غاو واذا ثبت جواز استثناء الاكثر

ثبت جواز استثناء المساوي بالطريق الاولى لانه اقرب ولنا ايضا لو قال كلكم جايع الا من اطعمته واطعمهم الاكثر صح قطعا ولنا ايضا ان فقهاء الامصار اتفقوا على انه لو قال على عشرة الا تسعة لم يلزم الا واحد ولولا ان استثناء الاكثر ظ في وضع اللغة في بقاء الاقل لامتنع الاتفاق عليه عادة ولصار مقوما ولو قلنا الى انه يلزم العشرة لكون الاستثناء لانه انكار بعد اقرار فالغنا فيه في الاقل لانه يتعين بقي معمولا به في غيره الجواب لا نسلم ان الايل ممتنع وانه انكار بعد اقرار لانه بجملة واحدة فاعتبر انه اسناد بعد اخراج فليس منه كما ان مختلفا في قالوا انا لو قال عشرة الا تسعة دراهم ونصف وثلث درهم يعد مستقبحا ركيكا وما هو الا لانه استثناء الاكثر فدل على عدم جوازه والجواب ان استقباحه لا يستلزم عدم صحته كما لو قال على عشرة الا دانقا ودانقا ودانقا الى ان عد عشرين دانقا والمجموع ثلث العشرة فانه مستقبح ويقال كان الواجب ان يقول الا عشرين دانقا ومع ذلك فان العبارة صحيحة ويسقط عنه عشرون دانقا اتفاقا وانما قبح لتطويل يحسن ضبطه مع امكان الاختصار المسهل ضبطه قال

مسئلة الاستثناء بعد جمل بالواو اقول اذا تعاقبت جمل عطف بعضها على بعض بالواو ثم ورد بعدها استثناء فيمكن ان يرد الى الجميع والى الاخيرة خاصة ولا نزاع فيه انما الخلاف في الظهور فقال الشافعي ظاهر رجوعه الى الجميع اي

كل واحد من الجمل وقالت الحنفية الى الجملة الاخيرة وقال المرتضي انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان موافقان للحنفية في الحكم وان خالفا في المأخذ لانه يرجع الى الاخيرة ثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كالحنفية لكن عند الاول لعدم ظهور تناوله وعند الحنفية لظهور عدم تناوله وقال ابو الحسين ان تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى فللاخيرة والا فللجميع وظهور الاضراب بان يختلفا نوعا او اسما مع انه ليس فيهما الاسم الثاني ضمير الاسم الاول او يختلفا حكما مع ان الجملتين غير مشتركتين في غرض الاول ان يختلفا نوعا مثل اكرم بني تميم والنحاة هم البصريون الا البغداديين فان احدهما امر والاخر خبر الثاني ان يختلفا اسما لا حكما اكرم بني تميم وربيعة الا زيدا الثالث ان يختلفا حكما لا اسما اكرم بني تميم واستاجر بني تميم الا زيدا الرابع ان يختلفا اسما وحكما اكرم بني تميم واستاجر ربيعة الا زيدا وعدم ظهور الاضراب بوصفين احدهما بان يكون الاسم الثاني ضمير الاول اتحدا نوعا او حكما او اختلفا فيهما الثاني احدهما نحو اكرم بني تميم واستاجرهم او اكرم بني تميم وهم طوال الا بعضهم ان كان في غرض نحو اكرم بني تميم واخلع عليهم او وهم مقربون فان الغرض هو التعظيم فيهما ومنه قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون اختلف حكما ونوعا والثاني ضمير الاول والغرض واحد وهو الاهانة والانتقام والمختار انه ان ظهر الانقطاع للاخيرة عما قبلها بامارة فللاخيرة وان ظهر الاتصال فللجميع وان لم يظهر احدهما وجب التوقف ويرجع هذا المذهب الى التوقف لان القايل به انما يقول به عند عدم القرينة وحجة ما اختاره ظ فلم يذكره وهو ان الاتصال يجعلها كالواحدة والانفصال يجعلها كالاجنبي والاشكال يوجب الشك قال الشافعية العطف يصيرها كالمفرد اقول

الشافعية وهم القائلون بعوده الى الجميع قالوا اولا العطف يصيّر المتعدد
كالمفرد فلا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب
وبين قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة الا من تاب ولا شك انه
لا يعود من المفرد الى جزء فكذا في الجمل المعطوفة الجواب ان ذلك في المفردات
واما في الجمل فممنوع فان قولك ضرب بنو تميم وقتل مضر وبكر شجعان ليس كالمفرد
قطعا قالوا ثانيا لو قال والله لا اكلت ولا شربت ان شاء الله فانه عاد الى
الجميع اتفاقا الجواب انه شرط لا استثناء وهو محل النزاع فان قال
وان الحاق الشرط بالجميع فكذا الاستثناء لانه تخصيص متصل مثله قلنا هذا
قياس في اللغة وقد ابطلناه ولو سلم فالفرق ان الشرط وان تأخر لفظا
فهو متقدم تقديرا ولو سلم فهنا يرجع الى الجميع للقرينة الدالة على اتصال الجمل
وهو اليمين عليها وذلك مما نقول به انما الكلام فيما لا قرينة فيها وفي الظاهر
ح وقد يقال على الثاني ان الشرط مقدر تقديمه على ما يرجع اليه فلو كان للاخيرة
قدم عليها فقط دون الجميع فلا يصح فارقا قالوا ثالثا لو كرر الاستثناء في كل
جملة قبل الاخرى فقال اضرب من سرق الا زيدا ومن زنا الا زيدا ومن
قتل الا زيدا عدّ مستهجنا ولولا ان المذكور بعدها يعود الى الجميع فكان مغنيا
عن التكرار لما استهجن لتعينه طريقا سلمنا ذلك لكن انما يستهجن لما فيه من
الطول مع امكان عدمه بان يقول بعد الجمل الا زيدا في الجميع فيصرح بعوده
الى الجميع قالوا رابعا انه صالح للجميع فالقول بالعود الى البعض تحكم فيعود الى
الكل الجواب ان صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر فانه صالح للجميع
وليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع قالوا خامسا لو قال علي
خمسة وخمسة الا ستة لكان للجميع اتفاقا فكذا في غيره من الصور دفعا للاشتراك

والمجاز الجواب اولا انه غير محل النزاع لان كلامنا في الجمل وهذا غير جار
وثانيا انه انما يرجع الى الجميع لانه لو رجع الى الاخيرة لم يستقم وثالثا ان
هذا حاكم بالرجوع الى كل واحد لا الى الجميع والحق ان النزاع فيما يصلح للجميع وللاخير
وهذا ليس منه قال المصنف رحمه الله اقول القائلون بان الاستثناء
يختص بالجملة الاخيرة مطلقا قالوا اولا لو رجع الى الجميع لرجع قوله في اية القذف
الا من تاب الى الجميع فكان يجب ان يسقط الجلد بالتوبة ولا يسقط اتفاقا
الجواب لا يلزم من ظهوره في الجميع العود اليه دائما لانه قد يصرف عنه لدليل وههنا
كذلك لان الجلد حق الادمي فلا يسقط بالتوبة انما يسقط باسقاط المستحق
ولاجل انه خلاف العموم وقد خولف به في الجلد لدليل عاد الى غيره من رد الشهادة
والتفسيق اتفاقا ولو اختص بالاخيرة لما كان كذلك قالوا ثانيا لو قال علي عشرة
الا اربعة الا اثنين عاد الى الاثنين الى الاخيرة وهو الاربعة فيفيد استثناء
الاثنين من الاربعة حتى يلزم ثمانية الجواب اولا ان الكلام في الجمل
وهذه مفردات وثانيا ان ههنا يتعذر عوده الى الجميع والا لكان الاثنان
مثبتا منفيا وكان لغوا ومعه يلزم الستة كما يلزم دونه ولا فرق بين
ان يستثنى منه اربعة وان يستثنى منه اربعة الا اثنين اثنان واذا تعذر
الجميع تردد بين الاولى والاخيرة فجعله للاخيرة اولى لانها اقرب وهم يعدلون
القرب في غير موضع ولو تعذر عوده الى الاخيرة تعين عوده الى الاولى نحو علي
عشرة الا اثنين الا ثلاثة فيكون اللازم خمسة قالوا ثالثا الجملة الثانية حائلة
بين الاستثناء وبين الاولى فكان مانعا من تعلق الاستثناء به فكان كالسكوت
والجواب منع كونها حائلة وانما تكون حائلة لو لم يكن الجميع لتناسبه كجملة واحدة
وانه ممنوع قالوا رابعا حكم الاولى متيقن ورفعه برفع البعض بالاستثناء

لانه لو سلم جواز القياس في اللغة ح

قلنا انما يستهجن عند قرينة الانصار خاصة اما عند عدمها فلا لتعينه طريقا ح

لانه يلزم الاستغراق ح

لان التوبة لا اثر لها في اسقاط حق الادمي ح

في المتعدد المعطوف بعضها على بعض بالواو فان الواو ههنا وثانيا ان الكلام ح

مشكوك فيه لجواز كونه للاخيرة فلا معارضة الجواب اولا لا نسلم ان الحكم الاول متيقن
اذ لا يقين مع جواز كون الاستثناء للجميع وثانيا فالاخيرة كذلك لان حكمها ثابت
بالعطف والرفع مشكوك فيه لجواز رجوع الاستثناء الى الاولى بدليل يدل عليه
قالوا خامسا انما رجع الاستثناء الى ما قبله للضرورة وهو عدم استقلاله وما
وجب للضرورة يتقدر بقدرها ان وضعه للجميع فلا يتقيد بالاخيرة كما لو دل دليل على
عوده الى الجميع فانه يعود اجماعا ومع جواز وضعه للجميع لا يتقيد بالاخيرة كما
لو دل على عوده الى الجميع فانه يعود اجماعا ومع جواز وضعه للجميع لا يتم ما ذكرتم
القائلون بانه مشترك بين كونه للجميع والاخيرة قالوا اولا لا يحسن الاستفهام
عند اطلاقه عنهما ايهما المراد وانه دليل الاشتراك الجواب لا نسلم انه
دليل الاشتراك لجواز ان يكون حسنه لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه ولو سلم
العلم به فلرفع الاحتمال لانه ليس نصا في احدهما بل ظاهر مع قيام احتمال الاخر
فيندفع بالتصريح قالوا ثانيا صح اطلاقه للجميع وللاخيرة والاصل في الاطلاق
الحقيقة فلان حقيقة لهما ولزم الاشتراك الجواب ان الاصل عدم الاشتراك
وقد مر ان المجاز اولى منه قال مسئلة الاستثناء من الاثبات نفي اقول
الاستثناء من الاثبات نفي اتفاقا وبالعكس اي الاستثناء من النفي اثبات
خلافا لابي حنيفة رحمه الله لنا النقل من اهل العربية انه كذلك وهو المعتمد في اثبات
مدلولات الالفاظ ولنا ايضا لو لم يكن كذلك لم يكن لا اله الا الله توحيد
واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة انه انما يتم باثبات الالهية لله تعالى ونفيها
عما سواه والمفروض انه لا يفيد الاثبات له وانما يفيد النفي فقط فلو تكلم بها
وقد وجد منكر لوجود الصانع وهو لا يفيد الا نفي الغير لما نافى معتقده ولم يعلم
بها اسلامه وهو المدار واعلم ان الحنفية لا يفرقون بين النفي والاثبات

من

من جهة الدلالة الوضعية ولا يدرك شيئا منهما بل الاستثناء منه على المخالفة
فيما يفيده من النسبة الخارجية لا في النسبة النفسية فان كان ذلك مدلول
الجملة فالمخالفة فيها بعدم الحكم النفسي وهم يقولون به فيهما وان كان مدلوله النسبة
الخارجية فالاستثناء اعلام بعدم التعرض له والسكوت عنه من غير حكم بالمخالفة
فيهما نعم بين الاثبات والنفي فرق من جهة الحكم وذلك ان السكوت عن اثبات
الحكم يستلزم نفي الحكم بالبراءة الاصلية بخلاف السكوت عن النفي اذ لا مقتضي
معه للاثبات ثم يحملون كلام اهل العرف على نفي الحكم النفسي وكلمة التوحيد
على عرف الشرع قال قالوا لو كان للزم من لا علم الا بحيوة الخ اقول
الحنفية قالوا لو كان الاستثناء من النفي الاثبات للزم من قولنا لا علم الا بحيوة
ثبوت العلم لمجرد الحيوة ومن قولنا لا صلوة الا بطهور ثبوت الصلوة لمجرد
الطهور وانه باطل بالاتفاق الجواب ان قولنا لا علم الا بحيوة ولا صلوة الا بطهور ليس
اخراجا للحيوة من العلم والطهور من الصلوة فيقتضيا ثبوتهما وذلك انا لم نقل لا صلوة
الا الطهور ولا علم الا الحيوة بل قلنا بحيوة وبطهور فلا بد من تقدير متعلق
هو المستثنى في الحقيقة وهو اما صلوة بطهور فتستثنى من صلوة خبر لا الا صلوة فيكون
التقدير لا صلوة حاصلة الا صلوة بطهور واما وجه من الوجوه التي يقع عليها
الصلوة فيستثنى من تثبت بوجه خبر له فيكون التقدير لا صلوة تثبت بوجه من الوجوه
الا باقترانها بالطهور فان اختار في تقديره لا صلوة الا صلوة تثبت بوجه الا
بطهور فانه انما تثبت بهذا الوجه ولا يتم عنه كما تقول كتبت بالقلم فانه لا يقتضي
حصول العلم باستعماله للكتابة بل كونه آلة لحصول الكتابة الا به فلا يصح بكون
الطهور شرطا للصلوة فكانه قال لا وجه يعتبر في ثبوتها الا هذا ويلزم منه ثبوت
كونه شرطا وانه حق لكن لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لا دائما

كلما يحصل بمجرده بل يحصل بحصوله في الجملة والامر كذلك هيهنا فاندفع الاشكال في جهة لا صلوة
الا بطهور والاشكال في مثل هذا التركيب في المعنى لا الاعم الذي يقتضيه الاستثناء المفرغ
وهو ان لا يكون الصلوة بلا طهور صلوة وان لا تثبت بغير هذا الوجه فيلزم
نفي جميع الصفات المعتبرة اذا حصلت مع الطهور وكذلك في قولنا جاءني الا
عالم فانه يلزم ان لا يكون انسانا ولا حيا ولا موجودا ولا شيا الى
غير ذلك والجواب عنه بامرين احدهما ان المراد المبالغة في تحقق العلم
لزيد كأنك قلت ما زيد شيئا الا عالم نفيا لما يتوهمه
المخاطب من نفي العلم وثبوت الجهل له لم يرد ان ذلك كل صفاته
وكان سائر الصفات بالنسبة اليه غير معتبرة والمعول عليه ارباب علم المعاني
ان المراد نفي ما يتوهمه المخاطب في الحكم واثباته عند ذا فكان لا صلوة
الا بطهور ربما يرد على من ظن ان الصلوة اذا استجمعت الشرائط
صحت من دون الطهور فكان معناه انها لا تصح ذلك وتصح مع الطهور
وكذا قولنا ما زيد الا عالم انما يقول لمن يظن انه جاهل او الكاتب او
غيره هذا وقد قيل انه استثناء منقطع اذ لم يدخل العلم في الحيوة والطهور
في الصلوة فلا اخرج حقيقة وهو لم هذا بعد فانه استثناء مفرغ و
كل استثناء مفرغ متصل لانه من تمام الكلام والعم النسبة ولذلك لم
يجز نصبه وبعد يقدر الضرورة عام يناسبه ويتناوله كما قدرنا قال
التخصيص بالشرط الغزالي اقول الثاني من المخصصات المتصلة
هو الشرط واما حده فقال الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط دونه
ولا يلزم ان يوجد عنده واورد عليه اولا انه دور لانه عرف الشرط بالمشروط
دونه ولا يلزم ان يوجد عنده واورد عليه اولا انه دور لانه عرف الشرط

بالمشروط

بالمشروط وهو مشتق منه فيتوقف تعقله على تعقله وثانيا انه غير
مطرد لان جزء السبب كذلك وقد يجاب عن الاول انه لذلك بمثابة قولنا
شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه فلا ان يتصور حقيقة المشروط غير
محتاج اليه في تعقل ذلك وعن الثاني ان جزء السبب قد يوجد المسبب
دونه اذا وجد سبب اخر وقيل الشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر علمه ويعلم منه
انه لا يتوقف ذات المؤثر عليه فيخرج جزء السبب واعترض عليه بانه
غير منعكس لان الحيوة شرط في العلم القديم ولا يتصور هناك تأثير و
موثر اذ المحوج الى المؤثر هو الحدوث قال المصنف في تعريفه ان يقال هو ما يستلزم
نفيه نفي امر لا على جهة السببية فيخرج السبب وجزؤه والفرق بين
السبب والشرط يتوقف على فهم المعنى المميز بينهما ففيه تعريف الشيء بالمثل
في الخفاء قال وهو عقلي كالحيوة للعلم اقول الشرط اما عقلي و
شرعي ولغوي اما العقلي فكالحيوة للعلم فان العقل هو الذي يحكم بان
العلم لا يوجد الا بحيوة واما الشرعي فكالطهارة للصلوة فان الشرع هو
الحاكم بذلك واما اللغوي فمثل قولنا ان دخلت الدار من قولنا انت طالق
ان دخلت الدار فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان
ما دخلت عليه ان هو الشرط والاخر المعلق به هو الجزاء هذا وان الشرط
اللغوي صار استعماله في السببية غالبا يقال ان دخلت الدار فانت
طالق والمراد ان الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده وجوده لا مجرد
كون عدمه مستلزما للعدم من غير سببية ويستعمل شرط شبيها بالسبب
من حيث انه يستتبع الوجود وهو الشرط الذي لم يبق للمسبب امر يتوقف
عليه سواه فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب والشروط كلها فوجد

المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس فالبيت مضيء فهم منه انه لا يتوقف
اضاءة البيت الا على طلوعها او لدلالة اي ولانه يستعمل فيما لم يتوقف المسبب سواه
يخرج به ما لولاه لدخل لغة فاذا قيل اكرم بني تميم ان دخلوا الدار فلولا الشرط
لعم وجوب الاكرام جميعهم مطلقا لوجود المقتضي باسره فاذا ذكر الشرط
انه بقي شرط لولاه لكان المقتضي تاما فاستتبع مقتضاه فيقتضي الوجود
لو وجد الشرط والعدم لولاه فيقتصر الاكرام على الداخلين الدار ويخرج
غير الداخلين ايا ما ولولاه لما خرجوا وكانوا داخلين في حكم وجوب الاكرام
قال وقد يتحد الشرط ويتعدد على الجمع وعلى البدل اقول
هذا تقسيم آخر للشرط والمشروط باعتبار الاتحاد والتعدد وهو ان الشرط
اما ان يتحد او يتعدد واذا تعدد فاما ان يكون كل واحد شرطا على الجمع حتى
يتوقف المشروط على حصولها جميعا او على البدل حتى يحصل بحصول ايهما
كان فهذه ثلاثة والجزاء ايضا كذلك لانه اما ان يكون يتحد او يتعدد واذا
تعدد فاما على الجمع حتى يلزم حصول هذا وذاك معا واما على البدل حتى يلزم
حصول احدهما فهذه ايضا ثلثة واذا اعتبر التركيب كان ثلاثة
من الشرط مع ثلاثة من الجزاء يحصل من الضرب تسعة وامثلتها ظاهرة فلا نطول
به فروع اذا قال ان دخلتما الدار فانتما طالقان فدخلت احداهما فقيل تطلق
هي اذ الشرط احد جزئي الدخول اراد دخولها وطلاق كل بدخولها بعرف العرف
وقيل لا تطلق شيء منهما لان الشرط دخولهما جميعا وقيل يطلقان
لان الشرط دخولها بدليل قوله والشرط كالاستثناء اي حكم الشرط حكم
الاستثناء فيما ذكر من وجوب الاتصال وكذا في تعقبه الجمل انه للجميع او
للاخير وعن ابي حنيفة رحمه الله للجميع ففرق بين الشرط والاستثناء حيث

جعل الشرط للجميع والاستثناء للاخير فان نظر الى انه تقدم تقديرا فقد
علمت انه مقدم على ما دخل الا في فقط قال وهو في مثل اكرمك اقول
فقياس الشرط ان يكون صدر الجملتين متقدما عليها الا ان الشرط قسم من الكلام
فحقه ان يشعر به من اول الامر ليعلم نوعه اجمالا ثم يفصل تفصيلا كما فعلوا ذلك
في الاستفهام والنهي والقسم والنفي ومن ثم قالوا في نحو اكرمك ان دخلت الدار
ان ما تقدم من الجزاء خبر لا جزاء او الجزاء محذوف تقديره اكرمك اي دخلت
الدار فان ما تقدم من الجزاء اكرمك لا انه الخبر وهو اكرمك الاول عليه وانما صير
الى جرأة لتغليبه الواجب كما وجب في الاستفهام والقسم وقولهم هذا ان
عنوا به انه ليس بجزاء في اللفظ فمسلم والاجزم وان عنوا به انه ليس بجزاء لا في
اللفظ ولا في المعنى ففاسد اذ نعلم قطعا انه لا يدل الا على اكرام مقيد بقيد دخول
الدار ولذلك لو لم يدخل ولم يكرم لم يعد كاذبا والتعليق ثانيا لا ينافي الاطلاق
اولا فانه لا يدل على التقييد ثانيا وان المراد بالمطلق كان هو المقيد وهو المراد
بقولنا هو جزاء معنى والحق انه لما كان المقدم جملة مستقلة عومل معاملة المستقل
لفظا فلم يجزم واريد به الجزاء معنى فقدر الجزاء دالا على انه مراد تعلقه
بالشرط وان استقل لفظا ورعيت فيه الشائبتان فلذلك قال بكل واحد منهما
قائل ومجاز الاطلاق باعتبار نوع المخصوص وكذا هذا المنفصل قال
التخصيص بالصفة اقول الثالث من اقسام التخصيص المتصل التخصيص
بالصفة نحو اكرم بني تميم الطوال فقصر الصفة وهو الطوال العام وهو بنو تميم على
بعض افراده وهم الطوال وهو عند العود على متعدد نحو اكرم بني تميم ومضر
وربيعة الطوال اهو للجميع او للاخير حكمه حكم الاستثناء بعد الجمل والمختار
قال التخصيص بالغاية اقول الرابع من اقسام التخصيص المتصل

الصف

الثاني

التخصيص بالغاية نحو اكرم بني تميم الى ان يدخلوا فالغاية وهو الى ان يدخلوا قصر
العام وهو بني تميم على غير الداخلين وكل واحد من الغاية وما قيد بها قد يكون
متحدا او متعددا اما على الجمع او على البدل فتلك الاقسام التسعة كما في الشرط والغاية
بعد المتعدد كالاستثناء في العود الى الجميع او الى الاخير والمذاهب المختار

(قال) التخصيص بالمنفصل يجوز التخصيص بالعقل لنا الله خالق كل شيء اولا
ولله على الناس حج البيت في خروج الاطفال بالعقل قالوا لو كان تخصيصا لصحت
الارادة لغة قلنا التخصيص للمفرد وما نسب مانع وهو معنى التخصيص
قالوا لو كان مخصصا لكان متاخرا الا انه سابق قلنا لكان متاخرا بيانه لا ذاته قالوا
لو جاز به لجاز النسخ قلنا النسخ على التقدير محجوب عن نظر العقل قالوا تعارضا
قلنا فيجب تاويل المحتمل (اقول) هذا حين شرع في التخصيص بالمنفصل وشرع
في التخصيص بالمنفصل وفيه مسائل منها اولها هل يجوز التخصيص بالعقل الجمهور على جوازه
ومنعه طائفة لنا قوله تعالى خالق كل شيء وقوله وهو على كل شيء قدير والعقل قاض
ضرورة بخروج القديم الواجب عنه لاستحالة كونه مخلوقا ومقدورا ولنا ايضا قوله تعالى ولله
على الناس حج البيت والعقل قاض بخروج من لا يفهم الخطاب كالاطفال والمجانين
قالوا اولا لو كان ذلك تخصيصا لصحت ارادة العموم لغة واللازم باطل اما الملازمة (اللام للاستغراق)
فلان تلك مسمياته لغة واطلاق اللفظ على مسمياته لغة صحيح لغة قطعا واما انتفاء
اللازم فلان ذلك لا يصح لغة فانه اذا قلنا هذا خالق كل شيء لم يفهم منه لغة انه
اراد به غيره ولو اراده به لتخطى لغة الجواب ان التخصيص للمفرد وهو
كل شيء ويصح ارادة الجميع به لغة فاذا وقع في التركيب ما نسب اليه وهو المخلوقية
والمقدورية هو المانع من ارادة الجميع به لغة وقصره على البعض وهو غير نفسه
والعقل هو القاضي بذلك ولا معنى للتخصيص عقلا الا ذلك والحق انه لفظي في [illegible]

للجميع

(هامش: والاشتراط هو — المذاهب هو — التخصيص بالمنفصل — الدليل هو)

للجميع ايضا لغة ولو اراد لم يخطئ لغة وانما يكذب في المعنى والخطأ لغة غير
الكذب في الخبر قالوا ثانيا لو كان العقل مخصصا لكان متاخرا واللازم منتف
اما الملازمة فلان تخصيص الشيء بيان للمراد منه والبيان متاخر عن المبين لامتناع
البيان ولا مبين واما انتفاء اللازم فلتقدم العقل على الخطاب ضرورة الجواب
العقل له ذات وله صفة وهو انه بيان فان اردت بتاخره تاخر ذاته فلا نسلم
وان اردت تاخر كونه بيانا فلا امتناع قالوا ثالثا لو جاز التخصيص بالعقل لجاز
النسخ بالعقل لانه بيان مثله واللازم منتف بالاجماع الجواب لا نسلم الملازمة لان
النسخ اما بيان مدة الحكم واما رفع الحكم على التفسيرين وكلاهما محجوب عن نظر العقل
بخلاف التخصيص فان خروج البعض عن الخطاب قد يدركه العقل كما في الصورة
المذكورة قالوا رابعا تعارضا اعني دليل الشرع ودليل العقل فيترجح احدهما بلا مرجح
تحكم الجواب لا نسلم التحكم فانهما لما تعارضا وجب تاويل المحتمل وهو دليل الشرع
لاستحالة ابطال القاطع وهو دليل العقل (قال) مسئلة يجوز تخصيص الكتاب
(اقول) تخصيص الكتاب بالكتاب جائز علم تقدم العام او تقدم الخاص
او جهل التاريخ ومنعه بعض مطلقا وفصله ابو حنيفة والقاضي وامام الحرمين
رحمهم الله فقالوا ان علم التاريخ فالخاص ان كان متاخرا خصص العام وان
كان متقدما فلا بل كان العام ناسخا للخاص وان جهل التاريخ تساقطا لاحتمال
بطلان حكم الخاص لتاخر العام وثبوت حكمه لتقدمه فيتوقف في مورد الخاص
ويطلب فيه دليل آخر لنا لو لم يجز لم يقع وقد وقع كثيرا منه قوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن مخصص لقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ومنه قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب
مخصص لقوله ولا تنكحوا المشركات فان الذمية مشركة للتثليث وغيره ولنا ايضا

اي الذمية النصرانية

(هامش: وهو المختار عند المصنف — اي لو لم يجز تخصيص الكتاب العام بالخاص المتقدم لم يقع لكنه وقع كثيرا)

انه لو لم يخصص لبطل القاطع بالمحتمل واللازم منتف اما الملازمة فلان دلالة الخاص
على مدلوله قاطع ودلالة العام على العموم محتمل لجواز ان يراد به الخاص فلو لم يخصص
العام متناخراً بل ابطلناه به الخاص كنا ابطلنا القاطع بالمحتمل واما بطلان اللازم فظاهر
ينقض بقصار آرائنا قالوا ولا اذا قيل اقتل زيداً ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمثابة
ان تقول لا تقتل زيداً ولا عمراً الى ان يأتي على الافراد واحداً بعد واحد وهذا اختصار
لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيداً لكان ناسخاً لقوله اقتل
زيداً فكذا ما هو بمثابته الجواب ان خصوصية زيد في الاثبات اذا كان مذكوراً
بخصوصيته لم يمكن التخصيص فيصار الى النسخ بخلاف ما كان مذكوراً بعموم المشركين
فان تخصيصه ممكن فلا يصار الى النسخ لان التخصيص اولى من النسخ اما اولاً فلانه اغلب
والكثير والالحاق بالاغلب اغلب على الظن كمن خرج من بلد اغلبها المسلمون فان من
يراه يظنه مسلماً وان جاز خلافه واما ثانياً فلان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه
وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وكلاهما كما لو تأخر الخاص فانه يحمل على التخصيص
وان كان النسخ محتملاً بان يتقرر حكم العام ثم يرفع ولا يصار اليه بل يجزم بالتخصيص
وان كان النسخ محتملاً بان يتقرر حكم العام ثم يرفع ولا يصار اليه بل يجزم بالتخصيص
للوجهين المذكورين قالوا ثانياً لو كان الكتاب مخصصاً للكتاب لما كان لقوله لتبين
للناس ما نزل اليهم اذا التخصيص تبيين فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول
صلى الله عليه وسلم ووقوع نقيض لظواهر القرآن وانه محال الجواب انه معارض بقوله في صفة
القرآن تبياناً لكل شيء والكتاب شيء فيجب ان يكون مبيناً له والحق ان الكل وارد
على لسانه فكان هو المبين تارة بالقرآن وتارة بالسنة فلا ولا تعارض قالوا
قال ابن عباس كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث وهو ظاهر في اخذ الجماعة بذلك فكان
اجماعاً ثم ان العام المتأخر احدث فيجب الاخذ به وترك الخاص المتقدم وهو المطلوب

الجواب

انه محمول على ما لا يقبل التخصيص جمعاً بين دليلنا وهذا الدليل فان الجمع بين الادلة و
لو باعمالها من وجه اولى من ابطال البعض قال يجوز تخصيص السنة بالسنة اقول
الجمهور على انه يجوز تخصيص السنة بالسنة خلافاً للشرذمة لنا انه لو لم يجز لما وقع و
قد وقع فان قوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة تخصيص لقوله فيما سقت
السماء العشر فان الثاني يتناول ما دون خمسة اوسق وقد اخرج بالاول
وهذه المسئلة كالمسئلة التي قبلها وهي تخصيص الكتاب بالكتاب فيجري فيه دليلها
من ابطال الاقوى بالاضعف والاستدلال بقوله تبياناً لكل شيء والمذاهب
والشبه والاجوبة قال مسئلة يجوز تخصيص السنة اقول تخصيص السنة بالقرآن
جائز عند الجمهور لنا قوله تعالى تبياناً لكل شيء فيدخل فيه السنة ولنا ايضاً انه لا يبطل
القاطع وهو القرآن لخصوصه بالمحتمل وهو السنة لعمومها كما تقدم انه لا يلزم
قالوا قال تعالى لتبين للناس فيكون كلامه مبيناً للقرآن فلا يكون القرآن
مبيناً لكلامه الجواب ما تقدم ان الكل بلسانه فهو المبين بالقرآن قال
مسئلة يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد اقول يجوز تخصيص القرآن بالخبر المتواتر
اتفاقاً واما بخبر الواحد فالحق جوازه وبه قال الائمة الاربعة وقال ابن ابان
انما يجوز ان كان العام خص من قبل بدليل منفصل قطعي متصلاً كان او منفصلاً
وقال الكرخي انما يجوز ان كان العام قد خص من قبل بدليل منفصل سواء
كان قاطعاً او ظنياً والقاضي ابو بكر يقول بالتوقف بمعنى لا ادري ايجوز ام
لا لنا ان الصحابة خصوا القرآن بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعاً منه قوله
تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ويدخل فيه نكاح المرأة على عمتها وخالتها فخص
بقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها وعلى خالتها ومنه قوله تعالى يوصيكم
الله في اولادكم فانه يوجب الميراث للولد عموماً وقد خص بقوله عليه السلام

السنة فوقه جماعة قليلة

القرآن صح

اعني الشافعي ومالكا وابا حنيفة واحمد رحمهم الله

ما لفه صح

نحن معاشر الاسيا لا نورث اعترض بانهم ان اجمعوا على خروج ما ذكرتم
من عموم النص فالمخصص هو الاجماع لا السنة والا فلا نسلم التخصيص اذ لا
دليل عليه فانه لا يتصور فيه دليل سوى الاجماع والفرض عدمه الجواب انهم اجمعوا
على التخصيص باخبار الاحاد حيث لم ينكروه لما وقع فلا يكون التخصيص بالاجماع
بل بخبر الواحد ودليله الاجماع قالوا اولا رد عمر رضى الله عنه خبر فاطمة بنت قيس
انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان مخصصا لقوله اسكنوهن فقال كيف نترك
كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة ولو جاز تخصيص الكتاب بخبر الاحاد لخصص
به ولم يرده ولم يجعل كونها خبر امراة مع مخالفته الكتاب مانعا من قبوله الجواب
انه انما رده لتردده في صدقها وكذبها لا لكونه خبر واحد قالوا ثانيا العام وهو
الكتاب قطعي والخاص وهو خبر الواحد ظني فيلزم ترك القطعي بالظني
الجواب ان التخصيص وقع في الدلالة لانه رفع للدلالة في بعض الموارد فلم يلزم
ترك القطعي بالظني بل هو ترك للظني بالظني ويتقرر بعبارة اخرى فيقال الكتاب
العام قطعي المتن ظني الدلالة والخبر الخاص بالعكس فكان لكل قوة من وجه
فوجب الجمع بينهما والكرخي قال مثل ذلك الا انه زاد قيد انتقال الخاص ظني
والعام قطعي لم يضعف بصرفه عن حقيقته الى المجاز لان المخصص بالمنفصل
مجاز عنه دون المتصل والقطعي يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى
قطعيا اذ نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظاهرا في الباقي
فارتفع مانع القطع الجواب ما تقدم الثاني كلاهما قطعي من وجه ظني من وجه
كما قررنا فوقع التعارض فوجب التوقف الجواب يرجح الخبر بان
اعتباره جمع بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطال للخبر بالمرة والجمع
اولى من الابطال قال مسئلة الاجماع الى اخره اقول اي الاجماع

الكتاب والسنة لما ثبت من تخصيص اية القذف فانها توجب ثمانين جلدة
للحر والعبد واوجبوا عليه نصف الثمانين والتخصيص بالتحقيق لتضمنه
نصا مخصصا حتى لو عملوا بخلاف ما هو نص في حكم يتناوله بخصوصيته لا
بعمومه فانه يتضمن نصا ناسخا ومن ثم قيل الاجماع لا ينسخ به والفرق بين التخصيص
به والنسخ به لا يرجع الى امر معنوي قال مسئلة العام يخصص اقول
من قال بالعموم وبالمفهوم جوز تخصيصه بالمفهوم كما جوزه بالمنطوق سواء
فيه مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة وذكر في مثاله من مفهوم المخالفة لانه
اضعف ان يقول في الانعام زكوة عاما للسائمة والمعلوفة ثم يقول في الغنم
السائمة زكوة فدل بالمفهوم على انه ليس في المعلوفة زكوة فخصص الاول
بالسائمة وخرج منه المعلوفة مثاله من الاحكام تخصيص قوله خلق الماء
طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه بمفهوم قوله اذا بلغ الماء
قلتين لم يحمل خبثا لنا انه دليل شرعي عارض مثله فكان العمل بهما جمعا بين
الدليلين فوجب فان قيل لا نسلم المعارضة فان المنطوق اقوى ولا اضعف
يقاوم مع الاقوى فلا معارضة قلنا الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما
وان كان اضعف كغيره من المخصصات فانا نخصص بها جمعا بين الادلة
ولا نشترط التساوي في القوة كما خصص الكتاب والمتواتر بخبر الواحد
قال مسئلة فعله صلى الله عليه وسلم اقول فعل الرسول صلى الله
عليه وسلم بخلاف العموم مثل ان يقول الوصال في الصوم او استقبال
القبلة عند قضاء الحاجة او كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم يفعله فالاكثر
يخصص العموم بناء على كونه حجة فيعلم انه لم يدخل في حكم العموم فان لم يثبت
وجوب اتباع الامة له فهو تخصيص له فقط وان ثبت فان كان ثبوته بدليل

العام ح

ولذلك قال يقول امراة لا ندري احفظت ام كذبت فعلله الرد بالتردد في صدقها وكذبها

الذي لم يعلم ان المفهوم المخالفة بل على ان الماء الذي لم يبلغ قلتين حامل للخبث اذا لاقاه وان لم يتغير احد اوصافه

مخصص

خاص في ذلك الفعل فهو نسخ لتحريمه وان كان بدليل عام في جميع افعاله فالمختار
ان ذلك الدليل العام يصير مخصصا بالاول وهو العموم المتقدم ذكره فيلزم
على الامة موجب ذلك القول لانه ليس عليهم الاقتداء به في الفعل وقيل لا يصير
مخصصا بل يجب عليهم التمسك بالفعل لانه دليل وجوب الاتباع فيتبع
في فعله وقيل بالتوقف لنا اعتبار الاول تخصيص لدليل الاتباع وفيه جمع
للدليلين واعتبار دليل الاتباع ابطال للاول والجمع اولى من الابطال قالوا الفعل
خاص والقول عام والعمل بالخاص اولى كغيره والجواب ان الفعل لا دلالة
له انما الدليل هو القول الاول ودليل الاتباع وهما عامان والاول اخص فالعمل بالا
ولانه له انما العمل الدليل مع القول الاول ودليل الاتباع وهما عامان والاول
اخص فالعمل به اولى وقد يقال الدليل مجموع دليل الاتباع مع الفعل وهو
اخص قال مسئلة الجمهور اذا علم صلى الله عليه وسلم بفعل مخالف فلم ينكره
من العموم الاول
كان مخصصا للفاعل فان تبين معنى حمل عليه موافقه بالقياس اقول
ذهب الجمهور الى ان الرسول عليه السلام اذا علم بفعل المكلف مخالف للعموم
فلم ينكره كان مخصصا للفاعل فلو تبين معنى هو العلة لتقريره حمل عليه من
يوافقه في ذلك المعنى اما بالقياس واما بقوله حكمي على الواحد حكمي على
الجماعة لنا ان سكوته دليل جواز الفعل اذ علم من عادته انه لو لم يكن جائزا
لما سكت عن انكاره واذا ثبت انه دليل الجواز وجب التخصيص جمعا
بين الدليلين كغيره هذا اذا تبين معنى هو العلة واما اذا لم يتبين فالمختار انه
لا يتعدى الى غيره لتعذر دليله اما القياس فظ واما حكمي على الواحد حكمي على
الجماعة فلتخصيصه اجماعا لما علم فيه عدم الفارق للاختلاف في الاحكام قطعا
وههنا لم يعلم قال مسئلة الجمهور ان مذهب الصحابي ليس بمخصص ولو كان

وهو العموم المتقدم ذكره

الراوي اقول ذهب الجمهور الى ان مذهب الصحابي على خلاف العام
لا يكون مخصصا وان كان هو الراوي للعام خلافا لابي حنيفة والحنابلة اذ
قال بعضهم يخصص مطلقا وبعضهم ان كان هو الراوي لنا ان العموم حجة
ومذهب الصحابي ليس بحجة فلا يجوز تخصيصه به والا لترك الدليل لا لدليل
وانه غير جائز قالوا مخالفة الصحابي تستدعي دليلا والا وجب تفسيقه ولو
خلاف من اجماع فيعتبر ذلك الدليل وان لم يعرف بعينه ويخصص به
جمعا بين الدليلين الجواب انه انما يستدعي دليلا في ظنه وظنه المجتهد
دليلا لا يكون دليلا على غيره ما لم يعلمه بعينه مع وجه دلالته فلا يجوز لغيره
اتباعه في اعتباره والتخصيص به لانه تقليد من مجتهد وانه لا يجوز قالوا دفعا
لهذا الجواب دليله قطعي اذ لو كان ظنيا لبينه دفعا للتهمة الجواب من
وجوه ثلثة فانه لا يعارض مثله منقول ودليله ظني اذ لو كان قطعيا لبينه
دفعا للتهمة وايضا لو كان قطعيا لم يخف على غيره عادة وايضا لو كان قطعيا
لم يجز مخالفة صحابي آخر له وانه جائز اتفاقا قال مسئلة الجمهور ان
العادة اقول اذا ورد عام يتناول انواعا من المتناولات و
من الماكولات
المعتاد فيمن يخاطبون به انما هو نوع تناول ما تناوله اللفظ بعمومه فهل
العادة تخصص العام بذلك النوع مثاله ان يقول حرمت الربوا في الطعام
وانه يتناول البر وغيره ويفرض ان عادتهم تناولهم البر فهل يعم حرمة الربوا
كل مطعوم او يختص بالبر الحق انه يعم والمعتبر تناول اللفظ لا تناولهم عادة
لنا ان اللفظ عام لغة وهو ظ وعرفا اذ لم يطرأ عليه عرف نقله اذ المفروض
ان المعتاد اكلهم البر والطعام باق على عمومه واذا كان كذلك وجب العمل
به حتى يثبت تخصيصه بدليل ولا دليل بالاصل لغة لانه لم يوجد سوى عادتهم

اي المعتاد منهم تناول نوع
مخصوص من تلك الماكولات
التي يتناولها اللفظ

اي بالظاهر او
بان الاصل عدم
الدليل

فرضا وليس كذلك قالوا اذا لا يتخصص بالمعتاد عرفا كما تخصص الدابة بذوات
الاربع بعد كونه في اللغة لكل ما يدب وكما تخصص النقد بالنقد الغالب في
البلد بعد كونه في اللغة لكل نقد الجواب ان ذلك تخصيص الاسم بذلك المسمى
عرفا والخلاف فيما نحن فيه فان العادة في تناوله لا في غلبة الاسم عليه اذ المفروض
ذلك ولو فرضنا غلبة الاسم كما في الدابة لاختص به وكان المخصص غلبة
الاسم لا غلبة العادة والغرض انما وقع في غلبة العادة فقط قالوا ثانيا لو
قال اشتريت اللحم والمعتاد في البلد تناول لحم الضأن لم يفهم سواه فعلم ان غلبة العادة
يستلزم غلبة الاسم وهو يقتضي تخصيص الحكم بالغالب واعتبار خصوص
العادة دون عموم العبارة الجواب ان ذلك غير محل النزاع لان اللحم مطلق
نزل على المقيد بقرينة ميله الى المعتاد وليس فيه ترك للمطلق وانما الكلام
في الكلام العموم هل ينزل على الخصوص فيترك به الظاهر لمجرد العادة وأين
احدهما من الاخر قال مسئلة الجمهور اقول اذا وافق الخاص العام في
الحكم فان كان لمفهومه ينفي الحكم عن غيره فقد ليس انه تخصيص واما اذا لم
يكن له مفهوم فالجمهور على انه لا يكون تخصيصا له خلافا لابي ثور مثاله قوله
عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها طهورها
فيعم الطهارة كل اهاب ولا يختص بالشاة لنا انه لا تعارض بينهما لعدم
المنافاة بين العام والخاص وكان هو الموجب للتخصيص لانه اذا تعارضا
تعذر العمل بهما من كل وجه فيصير الى العمل بهما من وجه واذا لم يتعارضا
فيجب العمل بهما من كل وجه من غير تخصيص عملا بالمقتضي السالم عن المعارض
قالوا اقلد ذكرتم ان المفهوم يخصص العموم ومفهوم الخاص نفي الحكم عن سائر
العام فوجب ان يخصصه الجواب هذا من قبيل مفهوم اللقب وانه

مردود والحاصل ان هذا فرع الخلاف في مفهوم اللقب فمن اثبته خصص
به والا فلا قال مسئلة رجوع الضمير اقول اذا ذكر عام وبعده ضمير يرجع الى
بعض ما يتناوله لم يكن تخصيصا له وقال امام الحرمين وابو الحسين البصري
انه تخصيص وقيل بالتوقف مثاله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثم قال وبعولتهن احق بردهن والضمير في بردهن للرجعيات فلا يوجب
تخصيص المتربصات بالرجعيات بل يعم الرجعيات والبائنات
لنا انهما لفظان فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج
الاخر وصيرورته مجازا فغايته ان ظاهر الضمير ان يكون عاما وقد خص
فلم يلزم مثله في المرجوع اليه قالوا يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عموم ماله
الظاهر مخالفة الضمير للمرجوع اليه ~~قالوا يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عموم~~ ماله
وانه باطل الجواب ان الضمير كاعادة الظاهر ولا شك انه لو اعاد الظاهر
واراد به ثانيا الخصوص لم يلزم منه خصوص الاول ولم يحكم بكونه غير الاول
ومخالفا له فكذا ههنا القائل بالوقف قال يلزم تخصيص الظاهر او الضمير
دفعا للمخالفة وكلاهما تحكم لعدم المرجح فوجب التوقف الجواب اولا انهما
ظاهران في العموم فاذا خصصنا الاول لزم تخصيص الثاني واذا خصصنا
الثاني لم يلزم تخصيص الاول وما فيه مخالفة للظاهر اولى مما فيه مخالفتان ولو
سلم فالظاهر اقوى لانه من المضمر ودفع الاضعف اسهل قال
مسئلة الائمة الاربعة اقول هل يجوز تخصيص العموم بالقياس مثل ان يعم
قوله خذ من اموالهم المديون وغيره فيخص المديون منهم قياسا على
الفقير المنقول من الائمة الاربعة والاشعري وابي هاشم وابي الحسين جوازه وقال
ابن سريج ان كان القياس جليا جاز والا فلا وقال ابن ابان ان كان

العام مخصصًا قبلُ بنصٍ جاز والا فلا وقيل ان كان الاصل المقيس
عليه مخرجًا من ذلك العموم بنصٍ جاز والا فلا وقال الجبائى لا يجوز بل يقدم
العام مطلقا جليا كان القياس او لا ومخصوصا كان العام او لا وقال
الامام والقاضى بالتوقف والمختار انه ان ثبتت علية العلة بنص او اجماع
او كان الاصل مخصصًا للعام اى مخرجًا عنه خص به العام والا فالمعتبر القرائن
فى آحاد الوقائع مما يظهر بها ترجيح احدهما فان ظهر ترجيح خاص بالقياس
بالقياس عمل به والا عمل بعموم الخبر لنا ان القياسات اذا كانت كذلك
اى ثبت عليتها بنص او اجماع او كان الاصل مخرجا بنص تنزلت منزلة نص خاص
فى افادة الظن على انه مخصصه جمعا بين الدليلين وقد استدل على ان غيرها
لا تخصص بان العلة اذا كانت مستنبطة فاما ان يكون راجحة على العام
او مرجوحة او مساوية وانما تخصص اذا كانت راجحة اذ لا يعمل بالمرجوح
وفى المساوى يتوقف واذا ثبت ذلك فالتخصيص يثبت باحتمال واحد وينتفى
باحد احتمالين منهما ولا شك ان وقوع احتمال من اثنين اقرب من وقوع
واحد معين فيكون عدم التخصيص اقرب فى النفس وارجح فى الظن
موجب العمل به وهو المطلوب الجواب ان هذا بعينه يجرى فى كل تخصيص
وقد رجح الاحتمال الواحد منها على الاحتمالين بان فيه جمعا للدليلين
فما هو جوابكم ثمة فهو جوابنا ههنا احتج الجبائى بانه لو قدم القياس على عموم
الخبر لزم تقديم الاضعف على الاقوى وانه باطل وبيان الملازمة لما تقدم
فى خبر الواحد ان الخبر يجتهد فيه فى امرين السند والدلالة والقياس
يجتهد فيه فى ستة امور حكم الاصل وعلته ووجودها فيه وخلوها عن المعارض
[ووجودها فى الفرع وخلوها عن المعارض فيه صح]
فيه مع الامرين ان كان الاصل خبرًا الجواب اولا ما تقدم انا ذكرنا

[اى السند والدلالة]

من

من الصور علمنا به بنص خاص وثانيا بان الالزام بما ذكرتم لا يرد علينا
لان ذلك انما لا يجوز عند ابطال احدهما فان الاقوى يبطل الاضعف و
الاضعف لا يبطل الاقوى وههنا ليس كذلك فانه اعمال لهما لا ابطال
لشىء منهما وثالثا بالنقض بما جوزتم من تخصيص الكتاب بالسنة وتخصيص
المفهوم لمنطوق الكتاب والسنة مع انه اضعف وقد استدل على
مذهب الجبائى وهو تقديم الخبر على القياس مطلقا بحديث معاذ
حيث قال له عند بعثه الى اليمن بم تحكم فقال بكتاب الله قال فان
لم تجد قال بسنة رسوله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيى فقال الحمد
لله الذى وفق رسول رسوله لما يرضاه رسوله فتقديم معاذ الخبر على
القياس وتصويب الرسول له فيه يدلان على وجوب تقديم الخبر
على القياس وانه لا عبرة بالقياس مع وجود الخبر خالفه او وافقه
الجواب اولا انه اخر السنة عن الكتاب مع جواز تخصيص السنة
للكتاب اتفاقا وثانيا انه ليس فى خبره ما يدل على امتناع تخصيص
الخبر بالقياس غايته انه لا يبطل الخبر بالقياس واما العمل بهما جمعا
للدليلين فلم يمنعه وقد استدل عليه ايضا بان الدليل على وجوب
العمل بالقياس انما هو الاجماع ولا اجماع على وجوب العمل به عند
مخالفة العموم للخلاف فيه فامتنع العمل به او لا يثبت حكم بلا دليل والجواب
ان العلة المؤثرة وهى المعتبرة بالنص او الاجماع ومحل التخصيص وهو
الذى خص الاصل فيه بنص وهى التى ذكرنا انما يقدم فيها القياس
على النص لرجوعهما الى النص وهو قوله حكمى على الواحد حكمى على الجماعة
فاذا ثبت العلة او الحكم فى حق واحد ثبت فى حق الجماعة بهذا النص

المطلق والمقيد

ولذلك تخصيص العام به وكان بالحقيقة تخصيصاً بالنص لا بالقياس
وأما ما سواه مما اعتبرها فيه الترجيح بالقرائن فلا شك أنه إذا ترجح الجانب
صار مظنوناً فوجب اعتباره للقطع بأن الظن هو المعتبر كما ذكر في الاتباع
الظني ثم إنه نبه على نكتة فقال هذه القضية وإن لها قطعية عند القاصر
لما تقرر من وجوب العمل بالراجح من الأمارات قطعاً فيحصل قياس
هكذا هذا مظنون مجتهد أو كل ما هو مظنون مجتهد يجب عليه العمل به فهذا يجب
عليه العمل به والصغرى وجدانية والكبرى ضرورية من الدين وما قيل
إنها ظنية لأن الدليل الخاص به ظني والمأخوذ من الظني ظني وسائر الكلام في
باب الاجتهاد ولهذا تتمة وتحقيق قال المطلق والمقيد أقول
ومن أقسام المتن المطلق والمقيد وهما قريبان من العام والخاص
فلذكرهما عقيبهما وحد المطلق بأنه ما دل على شايع في جنسه ومعنى ذلك
كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك من غير تعيين
فيخرج المعارف كلها لما فيها من التعيين شخصاً نحو زيد وهذا أو حقيقة نحو الرجل
وأسامة أو حصة نحو فعصى فرعون الرسول أو استغراقاً نحو الرجال وأسامة
أو حصص نحو فعصى الرسول وكذلك كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل لأنه
لما انضم إليه من كل والنفي صار للاستغراق وأنه ينافي الشيوع بما ذكرناه
من التغيير وأما المقيد فحده بخلاف حد المطلق فهو ما يدل لا على شايع
في جنسه فتدخل فيه المعارف والعمومات كلها وقد يطلق على معنى آخر
وهو ما أخرج من شياع بوجه من الوجوه مثل رقبة مؤمنة فإنها وإن كانت
شائعة بين الرقبات المؤمنات فقد أخرجت من الشياع لو صاحبت
كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فأزيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة

فكان مطلقاً من وجه مقيداً من وجه أقول اعلم أن جميع ما ذكر في تخصيص العام من
متفق ومختلف ومختار ومحكي مثله في تقييد المطلق ويزيد في تقييد المطلق مسألة
هي هذه قال مسألة إذا ورد مطلق ومقيد فإن اختلف حكمهما أقول
إذا ورد مطلق ومقيد فإما أن يختلف حكمهما أو لا يختلف القسم الأول أن يختلف
حكمهما نحو أكس أطعم تميمياً عالماً فههنا لا يحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه
اتفاقاً سواء كانا مأمورين أو منهيين أو مختلفين واتحد موجبهما أو اختلف اللهم
إلا في مثل أن يقول إن ظاهرت فأعتق رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة
فإنه يقيد المطلق بنفي الكفر وإن كان الظهار والملك حكمين مختلفين
اتفاقاً للتوقف الإعتاق على الملك وهذا واضح فلذلك لم يذكره صريحاً القسم
الثاني أن لا يختلف حكمهما نحو أطعم تميمياً أطعم تميمياً عالماً وهو على أقسام ثلاثة لأنه إما أن
يتحد موجبهما مثبتين مثل إن ظاهرت فأعتق رقبة إن ظاهرت فأعتق رقبة
مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد لا بالعكس ويكون المقيد بياناً للمطلق إن تأخر أو
تقدم عليه أو تأخر عنه وقيل نسخ له إن تأخر المقيد فههنا مقامان أنه يحمل المطلق
على المقيد وأنه بيان لا نسخ أما أنه يحمل المطلق على المقيد فلأنه جمع بين الدليلين لأن
العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد
لحصوله في ضمن غير ذلك المقيد وأيضاً فإنه يخرج بالعمل بالمقيد عن العهدة يقيناً
سواء كان مطلقاً مكلفاً بالمطلق أو بالمقيد بخلاف العمل بالمطلق إذ قد يكون مكلفاً
بالمقيد فلا يعمله فلا يخرج وأما أنه بيان لا نسخ فلأنه لو كان المقيد نسخاً لكان التخصيص
نسخاً لأنه نوع من المجاز مثله وليس بنسخ بالاتفاق وأيضاً لو كان نسخاً للمطلق لكان
تأخير المطلق نسخاً للمقيد لأن التنافي إنما يتصور من الطرفين وهو الموجب لذلك
وأنتم لا تقولون به وقد يجاب عن الأول بأن في التقييد حكماً شرعياً لم يكن ثابتاً قبل و

تميمياً

عالماً

العصص فهو داخل بتقص الحكم الاول فقط وعن الثاني بمثله وبظهر بالتامل
قالوا لو كان ناصر المقيد بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان
يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد
خاص الجواب انه لازم لهم اذا تقدم المقيد فانهم يقولون المراد بالمطلق
هو المقيد فيجب دلالته عليه مجازا وايضا فانه لازم لهم في تقييد الرقبة بالسلامة
مجازا فما هو جوابكم في الصورتين هو جوابنا ثم افاد ان التقييد في هذه المسئلة في
معناه بعد من الدقائق اي رقبة كانت فيصير عاما الا انه على البدل لا على الجمع
ويصير تخصيصه بالمؤمنة والسالمة تخصيصا واخراجا لبعض المسميات عن ان
يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص
فكما يقدم الخاص بيانا للعام فكذلك يقدم المقيد بيانا للمطلق الثاني ان يتحد موجبهما مثبتين
فيعمل بهما اتفاقا مثل ان يقول في الظهار لا تعتق مكاتبا كافرا فلا يجزئ اعتاق
المكاتب اصلا وانت تعلم ان هذا من تخصيص العام لا من تخصيص المطلق
الثالث ان يختلف حكمهما كما اطلق في كفارة الظهار فقال فتحرير رقبة وقيد في
كفارة القتل فقال فتحرير رقبة مؤمنة فنقل عن الشافعي انه يحمل المطلق على المقيد فقال
الاكثرون معناه مراده انه يحمل عليه بجامع ان كان وهذا هو المختار فيكون تخصيص
عام ليس محلا للتخصيص بالقياس على عام هو محل للتخصيص ويجيء ما ذكرنا
هنالك من الادلة في السؤال والجواب وقد روي شذوذ من الشافعية عن الشافعي
انه يحمل المطلق على المقيد من غير جامع الا دوا حاجة بعضه بعضا وليس بشيء كما مر
وقال ابو حنيفة لا يحمل عليه ولا بجامع اذ يلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من الاجزاء
مطلقا فيكون نسخا والقياس لا يكون ناسخا والجواب منع كونه نسخا كما تقدم مسئلة
قال المجمل والمبين اقول ومن اقسام المتن المجمل والمبين فاخذ فيهما

فالمجمل

فالمجمل لغة هو المجموع وجملة الشيء مجموعه ومنه اجمل الحساب اذا جمعه ومنه المجمل
في مقابلة المفصل واما في الاصطلاح فهو ما لم يتضح دلالته والمراد ما له دلالة
وهي غير واضحة والا ورد عليه المهمل وهو يشمل القول والفعل والمشترك
والمتواطئ وقيل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وهو غير
مطرد ولا منعكس اما الطرد فلان المهمل كذلك وليس بمجمل لوضوح مفهومه
واما العكس فلانه يجوز ان يفهم من المجمل احد محامله لا بعينه كما في المشترك وهو
شيء فلا يصدق الحد عليه وايضا المجمل قد يكون فعلا كالقيام من الركعة
الثالثة من غير تشهد فانه محتمل للجواز وللسهو فكان مجملا بينهما وهو غير داخل
في الحد اذ ليس لفظا وقال ابو الحسين ما لا يمكن معرفة المراد منه وهو ايضا غير سالم
اذ يرد على طرده اللفظ المشترك المقترن بالبيان فانه ليس بمجمل ولا يمكن
معرفة المراد منه فانه انما يعرف من البيان لا منه وايضا اللفظ الذي
يراد به مجازه سواء بين او لم يتبين ليس بمجمل ويصدق عليه انه لا يمكن معرفة المراد
منه لانه ان لم يبين لم يعرف المراد وان بين عرف المراد لا منه بل من
البيان ففي الحالين يصدق انه لا يمكن معرفة المراد منه في حال من الاحوال قال
وقد يكون في مفرد بالاصالة وبالاعلال كالمختار وفي مركب اقول
المجمل قد يكون اجماله في مفرد وفي التركيب اما في المفرد فكالمشترك المتردد
بين معانيه اما بالاصالة كالعين واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل
والمفعول ولولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل وبفتحها للمفعول
فانتفى الاجمال واما في التركيب فانواع منها في المركب بجملته نحو او يعفو الذي
بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي ومنها في مرجع الضمير اذا
تقدمه امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا لتردده بين زيد وعمرو و

منها الصفة نحو زيد طبيب ماهر لتردده بين المهارة مطلقا والمهارة في الطب ومنها
في تعدد المجازات مع مانع يمنع من حمله على الحقيقة فهذا ما ذكره ومنها ما لم يذكره
لظهوره مثل تخصيص بمجهول او استثناء بمجهول او صفة بمجهول له قال
مسئلة لا اجمال في نحو حرمت عليكم الميتة وامهاتكم خلافا للبصري والكرخي لنا
القطع بالاستقراء ان العرف الفعل المقصود منه قالوا ما وجب للضرورة يقدر
بقدرها فلا يضمر الجميع والبعض غير متضح واجيب بما تقدم اقول الجمهور
على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وخالف فيه الكرخي والبصري لنا انا من استقراء كلام العرب علمنا ان مرادهم
في مثله اذا اطلقوه انما هو تحريم الفعل المقصود منه كالاكل في المأكول و
الشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء فاذا قيل حرمت
عليكم لحم الخنزير او الخمر او الخنزير او الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا
فهو متضح الدلالة فيه فلا اجمال قالوا التحريم العين غير متصور فلا بد من اضمار فعل
يصح متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدر
الضرورة فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فدلالته على
البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال الجواب لا نسلم ان ذلك البعض
غير متضح بل هو متضح بما سبق من العرف في ارادة المقصود من مثله قال
مسئلة لا اجمال اقول نحو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم لا اجمال فيه خلافا لبعض الحنفية
لنا انه لغة لمسح الراس وهو الكل فان لم يثبت في مثله عرف في اطلاقه على البعض
اتضح دلالته في الكل لمقتضي السالم عن المعارض كما هو مذهب مالك والقاضي
ابي بكر وابن جني فلا اجمال وان ثبت عرف في صحة اطلاقه للبعض اتضح دلالته
على البعض للعرف الطاري كما هو مذهب الشافعي والقاضي عبد الجبار و

ابي الحسين البصري فلا اجمال ايضا وقد قالوا في بيان العرف للبعض
اولا العرف مسحت يدي بالمنديل انما هو البعض لتبادر ذلك الى الفهم
عند اطلاقه الجواب ان الباء للاستعانة والمنديل آلة والعرف
في الآلة ما ذكروه بخلاف غيره مثل مسحت وجهي وبوجهي حيث الباء صلة
قالوا ثانيا الباء اذا دخلت على اللازم كان للتعدية واذا دخلت على المتعدي
كان للتبعيض للفهم في المثال المذكور والاصل الحقيقة الجواب ان هذا
اضعف من الاول لانه لم يثبت في اللغة مجيء الباء للتبعيض قال
مسئلة لا اجمال في رفع عن امتي الخطاء والنسيان خلافا لابي الحسين والبصري
اقول نحو قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان مما ينفي صيغة
والمراد لازم من لوازمه لا اجمال فيه خلافا لابي الحسين البصري والبصري
يعني ابا عبد الله لنا ان العرف في مثله قبل ورود الشرع رفع المؤاخذة
والعقاب قطعا فان السيد اذا قال لعبده رفعت عنك الخطاء كان
المفهوم منه اني لا اواخذك به ولا اعاقبك عليه فهو واضح فيه فلا اجمال لا
يقال يجب ان يسقط عنه الضمان اذا اتلف مال الغير لانه داخل
في عموم العقاب وقد رفع ولا يسقط بالاتفاق لانا نقول انما لم يسقط
الضمان اما لانه ليس بعقاب او نفهم من العقاب ما يقصد به الايذاء
والزجر وهذا يقصد به جبر حال المتلف عليه ولذلك وجب الضمان
على الصبي وانه لا يعاقب واما تخصيص الخبر بدليل يدل عليه و
التخصيص لا يوجب اجمالا قالوا لا بد من اضمار المتعلق الذي هو متعدد
والجواب انه متضح عرفا وتقرير السؤال والجواب تقدم في مسئلة حرمت
عليكم الميتة قال مسئلة لا اجمال في نحو لا صلوة الا بطهور خلافا للقاضي

لنا ان ثبت عرف شرعي في الصحيح فلا اجمال والا فالعرف في مثله **اقول**
نحو قوله لا صلوة الا بطهور لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل لا نكاح الا بولي مما ينفى فيه الفعل والمراد نفي صفته لا
اجمال فيه عند الجمهور خلافا للقاضي لنا انه ان ثبت عرف شرعي في اطلاقه
للصحيح كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي مسماه ممكن فيتعين
فلا اجمال وان لم يثبت عرف شرعي فان ثبت فيه عرف لغوي وهو ان مثله
يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا
طاعة الا لله فيتعين فلا اجمال ولو قدر انتفاؤهما اي ان لا عرف شرعا
ولا لغويا فيه فالاولى حمله على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم
الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة
فكان ظاهرا فيه فلا اجمال فان قيل هو اثبات اللغة بالترجيح وقد منعتموه
قلنا ليس من ذلك بل ترجيح احد المجازين بالعرف في مثله وذلك
يقال هو كالعدم اذا كان بلا جدوى قالوا العرف شرعا فيه مختلف فيفهم
منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال
الجواب ان اختلاف العرف والفهم انما كان للاختلاف في انه ظ
في الصحة او في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده
لا انه متردد بينهما فهو ظ عندهما لا مجمل الا انه ظ عند كل في شيء ولو سلم
انه متردد بينهما فلا نسلم انه على السواء بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا من انه
اقرب الى نفي الذات **قال** مسئلة لا اجمال **اقول** نحو قوله تع
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا اجمال فيه عند الجمهور خلافا لشرذمة
لنا انه لو كان اجمال فاما في اليد او في القطع اما اليد فهو لجملة العضو

الى المنكب حقيقة لقطعنا بصحة بعض اليد على ما دونه وكان ظاهرا فيه
فلا اجمال واما القطع فهو لابانة الشيء عما كان متصلا به حقيقة فهو ظ فلا اجمال
وقد استدل بانه لو كان لفظ اليد مشتركا في العضو الى الكوع والى المرفق
والى المنكب لزم الاجمال وانه خلاف الاصل فيكون حقيقة لاحدها دون
الآخرين فلا اجمال الجواب انه لو لم يكن مشتركا في الثلاث لزم المجاز
وانه خلاف الاصل وقد مر غير مرة واستدل ايضا بان لفظ اليد
يحتمل ان يكون مشتركا في الثلث لفظا وان يكون متواطيا لوضعه
للقدر المشترك وان يكون حقيقة لاحدها مجازا للآخرين وانما يكون
مجملا على تقدير واحد وهو الاشتراك وعلى التقديرين الاخرين لا
اجمال اذ لو كان متواطيا حمل على القدر المشترك وان كان حقيقة لاحدها
حمل عليه ووقوع واحد لا بعينه من اثنين اقرب من وقوع واحد بعينه
فيغلب على الظن فيظن عدم الاجمال وهو المطلوب الجواب اولا انه
اثبات اللغة وهو تعيين ما وضع له اللفظ بالترجيح وهو عدم لزوم الاجمال
وانه بطل على ما عرف مرارا وثانيا يلزم ان لا يكون مجمل ابدا اذ ما من
مجمل الا ويجري فيه ذلك بعينه وقد يقال ان ذلك عند عدم دليل على
الاجمال قالوا اليد يطلق على اليد من الكوع والمرفق والمنكب و
القطع على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فجاء
الاجمال الجواب لا يلزم من صحة الاطلاق الاجمال انما يلزم ذلك اذا
لم يكن ظاهرا في احدهما واما مع الظهور فلا وقد بينا ان اليد ظ في العضو
الى المنكب والقطع في الابانة **قال** مسئلة المختار ان اللفظ لمعنى تارة
اقول اذا اطلق اللفظ لمعنى واحد تارة ولمعنيين اثنين اخرى مثل الدابة

يراد به الفرس تارة والفرس والحمار أخرى فإن ثبت ظهوره في
أحدهما فذاك وإلا فالمختار أنه يكون مجملا لنا أن كونه لهما مع عدم ظهوره في أحدهما
هو معنى المجمل وقد فرضناه كذلك فيكون مجملا قالوا أولا ما يفيد معنيين أكثر
فائدة فالظاهر إرادته لكثرة الفائدة الجواب أولا أنه إثبات اللغة
وهو كونه حقيقة لمعنيين بالترجيح بكثرة الفائدة وأنه باطل ولو سلم الجواز
فهو معارض بأن الأكثر في الألفاظ حقيقة لمعنى واحد فكان جعله من الأكثر هو
الأظهر قالوا ثانيا يحتمل الثلاث التواطؤ والاشتراك وحقيقة أحدهما
ووقوع واحد من اثنين أقرب من وقوع واحد بعينه وتقريره وجوابه
ما مر في مسألة السارق والسارقة قال مسألة قاله محملان أقول
اللفظ قد يرد من الشرع وله محملان أحدهما أمر لغوي والآخر أمر شرعي
مثاله الطواف بالبيت صلاة فإنه يحتمل أنه يسمى صلاة في اللغة وأنه
كالصلاة في اشتراط الطهارة مثال آخر الاثنان فما فوقهما جماعة فإنه يحتمل
يسمى جماعة حقيقة وأنه يحصل لهما فضيلة الجماعة فمثل هذا اللفظ إذا صدر
من الشارع لا يكون مجملا بل يحمل على المحمل الشرعي لنا أن عرف الشارع
أن يعرف الأحكام الشرعية ولذلك بعث ولم يبعث لتعريف الموضوعات
اللغوية فكان ذلك مترجحا موضحا للدلالة فلا إجمال قالوا اللفظ يصلح للمحمل
اللغوي والشرعي لأنه المفروض ولم يتضح دلالة على أحدهما لعدم الدليل
فصار هو معنى الإجمال الجواب لا نسلم أنه لم يتضح دلالة بل يتضح لما ذكرناه
من أن عرف الشرع تعريف الأحكام دون اللغة غايته أنه لم يتضح بدليل
خاص فهو يوجب عدم الاتضاح مطلقا قال مسألة لا إجمال فيما له
أقول قد يكون للفظ مسمى شرعي ومسمى لغوي بناء على القول بالحقائق

ولا هو

الشرعية

مثاله النكاح معناه لغة الوطء وشرعا العقد وقد يقع في الإثبات
نحو قوله عليه السلام وقد دخل على عائشة أعندك شيء فقالت لا فقال
إني إذا لصائم وفي النهي كنهيه عن صوم يوم النحر فمثل هذا اللفظ إذا صدر
عن الشرع هل يكون ظاهرا في معناه الشرعي أو مجملا بينهما فيه مذاهب
أحدها المختار أنه ليس بمجمل بل هو للشرعي في الإثبات فهو للشرعي
وإن كان في النهي فمجمل الثاني العموم لا إجمال فيهما إذ يتعين في الإثبات الشرعي
وفي النهي اللغوي لنا أن عرف الشارع استعماله فيه وذلك يقتضي ظهوره
فيه عند صدوره عنه فلا إجمال احتج القائل بالإجمال بأنه يصلح لهما و
لم يتضح وهو معنى الإجمال الجواب ما مر أنه متضح لما ذكرنا من العرف
احتج الغزالي بأن الإثبات واضح لما ذكرتم وأما النهي فلا يمكن حمله على
الشرعي وإلا لكان صحيحا واللازم منتف أما الملازمة فلأن الصحيح ما
وافق أمر الشارع وهو المراد بالشرعي وأما انتفاء اللازم فلأن النهي
يدل على الفساد أو لا يدل على الصحة لما مر الجواب أن الشرعي ليس
هو الصحيح شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم من الهيئات المخصوصة
حيث يقال هذه صلاة صحيحة وهذه صلاة فاسدة وإلا لزم في قوله دعي
الصلاة أيام أقرائك أن يكون مجملا بين الصلاة والدعاء واللازم منتف
لأنه ظاهر في معناه الشرعي قطعا احتج الرابع القائل بظهوره في الإثبات
في الشرعي عليه لما ذكرتم أنتم وفي النهي في اللغوي بأنه يتعذر الحمل على الشرعي
للزوم صحته وأنه باطل كبيع الحر والخمر والملاقيح والمضامين فكل ذلك
مما نهى عنه الشرع وشيء منها مما لا يصح الجواب ما تقدم أن الشرعي
ليس هو الصحيح وبأنه يلزم في قوله دعي الصلاة أيام أقرائك أن

فإن حمل على الصوم الشرعي دل على التصور ووقوعه لاستحالة النهي عما لا يتصور ووقوعه بخلاف ما إذا حمل على الصوم اللغوي

يكون المنهى عنه اللغوى وهو الدعاء وبطلانه ظ **قال** البيان والمبين
مطلق البيان **اقول** البيان يطلق على فعل المبين وهو التبيين كالسلام
والكلام للتسليم والتكليم واشتقاقه من بان اذا ظهر او انفصل وعلى ما
حصل به التبيين وهو الدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو المدلول
وبالنظر الى المعانى الثلاثة اختلف تفسير العلماء له فقال الصيرفى بالنظر
الى الاول هو الاخراج من حيز الاشكال الى حيز التجلى والوضوح واورد
عليه ثلثة اشكالات احدها البيان ابتداء من غير تقرر اشكال بيان و
ليس ثم اخراج من حيز الاشكال ثانيها ان لفظ الحيز فى الموضعين مجاز
والتجوز فى الحد لا يجوز ثالثها ان الوضوح هو التجلى بعينه فيكون مكررا
ولا يخفى ان هنا مناقشات واهية وقال القاضى والاكثرون نظرا الى
الثانى انه هو الدليل وقال ابو عبد الله البصرى نظرا الى الثالث هو العلم
عن الدليل والمبين نقيض المجمل فهو المتضح الدلالة وكما انقسم المجمل الى
المفرد والمركب فكذلك مقابله المبين قد يكون فى مفرد وفى مركب وقد
يكون فى فعل وقد يكون فيما سبق له اجمال وهو ظ وقد يكون ولم يسبق
اجمال كمن يقول ابتداء ان الله بكل شىء عليم **قال** مسئلة الجمهور الفعل يكون
اقول الفعل هل يكون بيانا الجمهور على انه يكون بيانا خلافا لشرذمة
لنا انه عليه بين الصلوة والحج بالفعل فان قيل انما البيان بقوله صلوا
كما رأيتمونى اصلى وخذوا عنى مناسككم لا بالفعل قلنا البيان بالفعل
وذلك يدل كون الفعل بيانا لا انه هو البيان ولنا ايضا ان مشاهدة
الفعل ادل فى بيانه من الاخبار عنه ولذلك قيل فى المثل ليس الخبر
كالمعاينة فلا يبعد فى العادة والشرع لزيادة الدلالة تمام الفعل

بطول فلو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز الجواب لا
لا نسلم ان الفعل اطول من القول اذ قد يطول البيان بالقول اكثر مما يطول
بالفعل فان ما فى ركعتين من الهيئات لو بين بالقول ربما استدعى زمانا اكثر
مما يصلى فيه الركعتان بكثير وثانيها لا نسلم لزوم تاخير البيان اذ تاخير البيان
ان لا يشرع فيه عقيب الامكان ولا يشتغل به وههنا قد شرع فيه و
اشتغل به واما الفعل هو الذى يستدعى زمانا ومثله لا يعد تاخيرا كمن قال
لغلامه ادخل البصرة فسار فى الحال فبقى فى سيره عشرة ايام حتى دخلها
فانه لا يعد بذلك مؤخرا بل مبادرا ممتثلا للامر فورا وثالثها انا لا نسلم انه
لا يجوز التاخير مع امكان التعجيل اذا لم يكن فيه غرض اما اذا كان ثم غرض بيانه
انه وان تاخر البيان بعد فعله لسلوك اقوى البيانين وهو الفعل لكونه ادل كما مر
ورابعها تاخير البيان لا يمتنع مطلقا انما يمتنع عن وقت الحاجة وههنا لم يتاخر
عن المحور **قال** مسئلة اذا ورد **اقول** اذا ورد بعد مجمل قول
وفعل كل واحد منهما صالح ان يكون بيانا له فاما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا
كما طاف بعد نزول اية الحج طوافا واحدا او امر بطواف واحد فاما ان
يعرف المتقدم منهما او لا فان عرف المتقدم فهو البيان لحصوله به والثانى
تاكيد وان جهل فالبيان احدهما من غير تعيين وقيل ان كان احدهما ارجح
تعين هو للتاخر والاخر للتقدم لان المتاخر تاكيد والمرجوح لا يكون تاكيدا
الجواب ان ذلك انما يلزم فى المفرد استحوا فى العموم كلهم واما المؤكد
المستقل فلا يلزم فيه ذلك كالجمل التى تذكر بعضها بعد بعض للتاكيد فان الثانية
وان كانت اضعف من الاولى لو استقلت فانها بانضمامها اليها افادها
تاكيدا وتقريرا مضمونها فى النفس زيادة تقرير هذا اذا اتفقا واما ان اختلفا

اى لا اولهم و الثالث ممنوع ه

كما طاف طوافين وسعى سعيين وامر بطواف واحد فالمختار ان القول هو البيان و
الفعل ندب او واجب عليه مما اختص به ولا فرق فيه بين ان يكون القول
متقدما او متاخرا وذلك لان فيه جمعا بين الدليلين وهو اولى من ابطال
احدهما كما سنذكره وقال ابو الحسين المتقدم منهما هو البيان اما كان
وهو باطل اذ يلزم نسخ الفعل اذا كان هو المتقدم مع امكان الجمع وانه باطل
فانه اذا تقدم الفعل وهو طوافان وجب علينا طوافان فاذا امر بطواف
واحد فقد نسخ احد الطوافين عنا **قال** مسئلة المختار ان البيان اقوى و
الكرخي يلزم المساواة ابو الحسين يجوز الادنى لنا لو كان مرجوحا الغي الاقوى
في العام اذا خصص وفي المطلق اذا قيد وفي التساوي التحكم **اقول**
قد اختلف في وجوب زيادة قوة البيان على قوة المبين والاكثر على
وجوب كونه اقوى وقال الكرخي يلزم المساواة اقل ما يكون وقال ابو الحسين
يجوز الادنى لنا اما انه لا يجوز بالمرجوح فلانه يلزم الغاء الراجح بالمرجوح واراد
ما ظاهره العام اذا خص والمطلق اذا قيد لا يلبس ولا انه على المخرج منهما
عنه وهو اضعف وذلك ما ادعيناه واما انه لا يجوز بالمساوي فلانه يلزم
التحكم اذ ليس احدهما مع تساويهما اولى بالابطال من الآخر هذا الكلام في الظاهر
اما المجمل فيكفي في بيانه ادنى دلالة ولو مرجوحا اذ لا تعارض **قال**
مسئلة تاخير البيان **اقول** قد اختلف في جواز تاخير البيان فاما عن
عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقا الا على قول من يقول بجواز تكليف ما لا
يطاق واما عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فالمختار انه يجوز
وقال الصيرفي والحنابلة يمتنع وقال الكرخي يمتنع في غير المجمل وهو الظاهر اذا
اريد به غير ظاهره وقال ابو الحسين مثل ما قال به الكرخي لكنه في البيان الاجمالي

كدلالة العام والمطلق في القوة فقد الكرخي دلالة العام عليه وهو اقوى من دلالة المخرج عنه ح

واما التفصيلي فيجوز تاخيره فيجب ان تقول هذا العموم مخصوص وهذا المطلق
مقيد وهذا الحكم سينسخ ولا يجب تفصيل ما خص عنه وذكر الصفة
التي قيد بها وتعيين وقت النسخ والجبائي يوافق ابا الحسين في
غير النسخ فلا يوجب بيان ذلك اجمالا لنا قوله في المغنم فان لله خمسه
الى قوله ولذي القربى ثم بين ان السلب للقاتل اما عموما على
رأي واما اذا رآه الامام على رأي وبين ان ذوي القربى بنو هاشم
دون بني امية وبني نوفل وهذا عام تاخر عنه بيانه اذ ورد من غير
بيان تفصيلي ومضبوط ولا اجمالي اذ لو اقترن به لنقل والاصل
عدمه ولنا ايضا انه قال واقيموا الصلوة ثم بين جبرئيل ثم بين
الرسول بتدريج وكذلك قال آتوا الزكوة فاوجب الزكوة ثم بين مقادير
الجنس والنصاب بتدريج وكذلك قال السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فاوجب حد السرقة ثم بين اشتراط الحرز والنصاب
بتدريج ولنا ايضا انه روي ان جبرئيل قال له صلى الله عليه وسلم
اقرأ فقال ما اقرأ ثم قال اقرأ فقال ما اقرأ ثم قال اقرأ فقال ما اقرأ
كرره ثلاث مرات ثم قال بعد الثالثة اقرأ باسم ربك فبين المراد
واعترض عليه بان هذا استدلال بظاهر الخبر وانما يصح فيما لم يعلم
انه متروك الظاهر وهذا معلوم انه متروك الظاهر لان الامر ان كان
على الفور فلا يجوز تاخيره لانه تاخير عن وقت الحاجة وان كان على
التراخي فان الوجوب يتراخى دون الجواز بل جواز الفعل يثبت
بالفور فان احدا لم يقل بوجوب التاخير والجواز ايضا حكم يحتاج الى
البيان كما يحتاج الوجوب اليه لا فرق بينهما وذلك فيه ما ضره ايضا لانه

بأخره عن وقت الحاجة الجواب مع كونه قبل البيان على الفور وعلى
التراخي فإن قبل البيان لا يجب به شيء أصلاً لا بالفور ولا بالتراخي لئلا
يجيء ذلك التردد بعد الفهم ثم قال المصنف وذلك كثير أي الصور التي
أُخّر فيها البيان كقوله الزانية والزاني فاجلدوا ثم بيّن أن المحصن يرجم
وكما نهى عن بيع المزابنة لم يشك الأنصار بعد ذلك ثم رخّص في العرايا و
منه استقراء علم ذلك قطعاً قال واستدل بقوله أن تذبحوا بقرة و
كانت معيّنة بدليل تعيينها بسؤالهم مؤخراً وبدليل أنهم لم يؤمروا بمتجدد و
بدليل المطابقة لما ذبح وأجيب بمنع التعيين أقول هذه دلالة للمذهب
المختار ضعيفة وهي ثلاثة وجه استدل بقوله تعالى إن الله يأمركم أن تذبحوا
بقرة وجه الاستدلال أن البقرة المأمور بذبحها كانت بقرة معيّنة لا أي
بقرة كانت كما هو الظاهر فقد أريد به خلاف الظاهر ثم تأخر البيان فالنص
دليل وإنما قلنا إنها كانت معيّنة بدليل أنهم لما قالوا ادع لنا ربك يبيّن لنا
ما هي أولاً وما لونها ثانياً عيّنها بسؤالهم فقال إنها بقرة لا فارض ولا بكر
إنها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين والضمير في السؤال ضمير المأمور
بها فكذا في الجواب وبدليل أنهم لم يؤمروا بمتجدد ولو كان بقرة ما لكان
الأمر بالتعيين أمراً بالمتجدد لا بالأول وينفيه سياق الآية والاتفاق وبدليل
أنه لما ذبح تلك المعيّنة طابق به الأمر لذبح المعيّن ونعلم قطعاً أنه لو ذبح غيره
لما كان مطابقاً للأمر فعلم أن المأمور بها معيّنة الجواب منع كونها بقرة
معيّنة بل هي بقرة ما غير معيّنة ... عليها ويدل عليه قول ابن عباس وهو رئيس
المفسرين ولو ذبحوا أي بقرة لأجزأتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله
عليهم ويدل عليه قوله وما كادوا يفعلون دل على أنهم كانوا قادرين على الفعل

وأن السؤال عن التعيين كان تعنتاً وتعللاً واستدل أيضاً بقوله تعالى إنكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم لما نزلت قال ابن الزبعرى لأخصمن
قد عُبدت الملائكة والمسيح فنزلت إن الذين سبقت لهم منا الحسنى
أولئك عنها مبعدون فتأخر البيان الجواب أن ما لما لا يعقل نقل أن الرسول
عليه السلام قال له ما أجهلك بلغة قومك أما تعلم أن ما لما لا يعقل وأما نزول قوله
إن الذين سبقت فلم يكن بياناً لظهور خروج الملائكة والمسيح بل زيادة توضيح
وبيان أصحّ الله بطلان المعترض مع أنه صرح إنما النزاع في العمليات
التي يحتاج إلى معرفتها للعمل بها ولذلك عقدنا المسئلة في التأخير إلى وقت الحاجة
واستدل أيضاً أنه لو كان تأخير البيان ممتنعاً لكان ممتنعاً لذاته أو لغيره ولو
كان أحدهما لعرف بالضرورة أو بالنظر وكلاهما منتفيان أما الضرورة
فبالضرورة ولأنه لا يسمع دعواها في محل الخلاف وأما النظر فلأنه لو
امتنع لامتنع إجمال مراد المتكلم من كلامه لعلمنا أنه لا يحصل بالبيان إلا ارتفاع
ذلك وإنه لا يصلح مانعاً كما في النسخ الجواب أن المعارضة بالمثل إذ يقال
لو كان جائزاً لعرف ضرورة أو نظراً وكلاهما منتف فالضرورة للخلاف
والنظر لأنه لو جاز لكان إلى مدة معيّنة وهو تحكم فلعدم المانع ولا جزم
به غايته عدم الوجدان قال المانع ... لو جاز فلعدم المانع
أقول هذه شبهة المخالفين فالمانعون من جواز تأخير البيان
مطلقاً قالوا أولاً لو جاز ذلك فإما إلى مدة معيّنة أو إلى الأبد وكلاهما
باطل أما إلى مدة معيّنة فلأنه تحكم ولأنه لم يقل به قائل وأما إلى الأبد فلأنه
يلزم المحذور وهو الخطاب والتكليف به مع عدم الفهم الجواب يختار
جوازه إلى مدة معيّنة عند الله وهو الوقت الذي يعلم أنه مكلف به

فيه ولا لحكم ونحن نقول به قالوا ثانيا لو جاز تاخير البيان لكان المتكلم
بالعام غير مبيّن قاصدا به التفهيم واللازم باطل اما الملازمة فلانه
مخاطب والخطاب يستلزم التفهيم لان حقيقته توجيه الكلام الى الحاضر
لاجل التفهيم فاما بالظاهر وهو غير مراد فيكون فهمه جهالة لا يصح مقصودا
للشارع واما بالباطن وانه متعذر ويلزم القصد الى ما يمتنع حصوله وانه
سفه الجواب اولا النقض بالنسخ لانه ظاهر في الدوام مع انه غير مراد
فيجيء فيه ما ذكرتم بعينه وثانيا الحل وهو انه يقصد تفهيم الظاهر مع
تجويز التخصيص عند الحاجة فلا يلزم جهالة اذ لم يعتقد عدم التخصيص
لتجويزه ولا احالة اذ لم يلزم منه فهم التخصيص تفصيلا قال عبد
الجبار تاخير بيان المجمل يخل بفعل العبادة في وقتها للجهل بصفتها بخلاف
النسخ اقول كان عبد الجبار ومن تبعه ممن يقول بامتناع تاخير بيان
المجمل والظاهر سوى النسخ وان لم يذكره في اول المسئلة ولهم مقامان
الاول منع تاخير بيان المجمل ولهم فيه وجهان قالوا اولا تاخير بيان المجمل يوجب
الجهل بصفة العبادة والجهل بصفة الشيء يخل بفعله في وقتها بخلاف النسخ
فانه لا يخل بذلك والجواب ان وقت العبادة وقت بيان صفتها لا
قبله فلا يخل بفعلها في وقتها قالوا ثانيا لو جاز تاخير بيان المجمل لجاز
الخطاب بالمهمل واللازم باطل بالاتفاق وبيان الملازمة انه لو امتنع
لامتنع لانه غير مفهم والمفروض ان عدم الافهام لا يصلح مانعا والا لم يجز
الخطاب بالمجمل لا يقال المجمل لم يبينه اجزاء والمهمل لا معنى له فانه قال لانا
نقول الكلام فيما وضعه من المهملات مع نفسه من غير اصطلاح مع المخاطب
يخاطبه به مريدا لما وضعه له ثم يبين مراده آخرا الجواب منع الملازمة

والفرق

بان في المجمل يعلم ان المراد احد مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم على فعله
وتركه اذا بين بخلاف المهمل فانه لا يفهم منه شيء الثاني منع تاخير بيان
الظاهر سوى النسخ وقد مر الكلام في التخصيص فقال تاخير بيان التخصيص
يوجب الشك في كل واحد واحد من افراد انه هل هو مراد للمتكلم او لا فلم
يعلم منه تكليف احد بعينه فيلغو التكليف الذي هو غرض الخطاب بخلاف
النسخ فان المكلف ذاهل الى ان ينسخ الجواب ان تاخير التخصيص
يوجب الشك في كل واحد على البدل وفي النسخ يوجب الشك في الجميع
او يجوز في كل زمان النسخ عن الجميع وعدم بقاء التكليف فكان النسخ احرى
بان يمنع من التخصيص فيكون تجويزه في التخصيص دون النسخ قولا باطلا
قال مسئلة المختار على المنع جواز تاخيره صلى الله عليه وسلم اقول
اذا قلنا بجواز تاخير البيان بعد تبليغ الحكم الى المكلف مجملا فتاخير
تبليغ الرسول عليه الحكم الى وقت الحاجة اجدر بالجواز اذ لا يلزم فيه
شيء مما كان يلزم في تاخير البيان من المفاسد واما على تقدير منعنا
لتاخير البيان فقد اختلف فيه والمختار جوازه لنا انه لا يلزم
منه المحال لذاته وهو ظاهر ولم يمتنع ولعله اوجب عليه لمصلحة في التاخير
قالوا قال الله بلّغ ما انزل اليك والامر للوجوب وهو للفور والا
لم يفد فائدة جديدة لان وجوب التبليغ في الجملة ضروري يقتضيه العقل
الجواب بعد تسليم ان الامر للوجوب بانتفاء التجوز وانه على الفور لانه
خلاف المختار وما ذكر فهو ضعيف لجواز تقوية ما علم بالعقل بالنقل
اي هذا الامر في تبليغ لفظ القرآن لا في كل الاحكام قال مسئلة
اقول اذا جوزنا تاخير البيان وعدمه الى وقت الحاجة يجوز اسماع

العام للداخل تحت العموم مع عدم اسماع المخصص لدالي وقت الحاجة
نحو اسماع اجدر بالجواز لان عدم الاسماع اسهل من العدم واما بناء
على المنع من تاخير البيان فقد اختلف فيه والمختار جوازه لنا ان
تاخير اسماعه مع وجوده اقرب من تاخيره مع عدمه وقد بينا جواز
ذلك وانت تعلم ان ذلك لا يستقيم على المنع فيحمل كلامه على ان
النزاع انما هو مع المانع وقد اثبتنا معه الا ابعد فالاقرب احرى و
لنا ايضا ان ذلك لو لم يجز لم يقع وقد وقع فان فاطمة رضي الله عنها
سمعت قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وهو عام ولم تسمع مخصصه
وهو قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث الا بعد حين
ومنه ان الصحابة سمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة وهو عام ولم يسمعوا
مخصصه وهو قوله عليه السلام في المجوس سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين
قال مسئلة المختار اقول اذا امتنعنا تاخير المخصص مثلا فلا
يجوز ذكر بعض المخصصات دون بعض بضرورة واما اذا جوزناه
فهل يجوز ذلك او يجب اذا ذكر بعض ان يذكر الجميع فيه خلاف و
المختار الجواز لنا ان قوله تعالى اقتلوا المشركين ثم فيه اخراج اهل الذمة
ثم العبد ثم المراة بالتدريج وكذا في اية السرقة والميراث وغيرها قالوا تخصيص
البعض يوهم وجوب الاستعمال في الباقي وانه تجهيل ممتنع من الشارع الجواب
لا نسلم امتناعه منه وان العموم مع تاخير البيان يوهم المكلف وجوب الاستعمال في
جميع ما اخرج وهذا يوهم وجوب استعماله في بعضه واذا جاز ابهام الجميع
فابهام البعض اولى بالجواز قال مسئلة يمتنع العمل اقول
نقل المصنف ان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا لم

اختلفوا في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب على النفس ظن انتفاء
المخصص وقال القاضي لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه وهذا
الخلاف لا يختص بهذه المسئلة بل كل دليل مع معارضه كذلك لنا
لو اشترط القطع لبطل العمل باكثر العمومات المعمول بها اتفاقا اذ
القطع لا سبيل اليه والغاية عدم الوجدان قالوا ان كانت مما كثر
فيها البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد يوجب القطع
بانتفائه لانه لو اريد بالعام الخاص لاطلع عليه اذ الحكم مع عدم الاطلاع
على المخصص بالعموم قطعا الجواب منع المقدمتين وهو العلم
عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد واستند بانه
كثيرا ما يبحث او يبحث فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظ قال
الظاهر والماول الظاهر الواضح وفي الاصطلاح اقول ومن اقسام المتن
الظاهر والماول فالظاهر في اللغة هو الواضح ومنه الظهر وفي الاصطلاح
ما دل على معنى دلالة ظنية وعلى هذا ما ايضا وهو ما دل دلالة قطعية قسيم
له وقد يفسر بانه ما دل دلالة واضحة فيكون قسما منه ثم دلالته الظنية
اما بالوضع كالاسد للحيوان المفترس او بعرف الاستعمال كالغائط للخارج
المستقذر اذ غلب فيه بعد ان كان في الاصل للمكان المطمئن من الارض
والتاويل مشتق من آل يؤول اذا رجع تقول آل الامر الى كذا اذا
رجع اليه ومآل الامر مرجعه وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل
المرجوح وهذا يتناول التاويل الصحيح والفاسد فان اردت تعريف
التاويل الصحيح زدت في الحد بدليل يصيره راجحا بلا دليل او مع
دليل مرجوح او ضعيف او فاسد وقال الغزالي التاويل احتمال

التاويل احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذي
دل عليه الظاهر وهو ضعيف اذ يرد عليه ان الاحتمال ليس بتاويل
انما التاويل هو الحمل عليه والاحتمال شرط له اذ لا يصح حمل اللفظ
على ما لا احتمال ويرد على عكسه التاويل المقطوع به فانه تاويل ولا يصدق
عليه الحد اذ لا يعضده دليل يصير به اغلب على الظن بل دليل
يفيد القطع وهو ضد الظن قال وقد يكون قريبا فيترجح بادنى
مرجح وقد يكون بعيدا فيحتاج الى الاقوى وقد يكون متعذرا فيرد
فمن البعيد تاويل الحنفية قوله عليه السلام لابن غيلان وقد اسلم على
عشر نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن اي ابتدئ النكاح او امسك
الاوائل فانه يبعد ان لمثله مجدد الاسلام من غير بيان مع انه لم ينقل
تجديد قط واما تاويلهم قوله عليه السلام لفيروز الديلمي وقد اسلم
على اختين اقول التاويل ثلاثة اقسام لانه قد يكون قريبا فيترجح
لقربه بادنى مرجح وقد يكون بعيدا فيحتاج لبعده الى المرجح الاقوى
ولا يترجح بالمرجح الادنى وقد يكون متعذرا لا يحتمله اللفظ فلا يكون
مقبولا بل يجب رده والحكم ببطلانه وقد عد من تاويلات الحنفية عدة
وحكم ببعدها فمنها تاويل قوله عليه السلام لغيلان وهو الصحيح وفي
النسخ لابن غيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق
سائرهن قالوا معناه اما بان امسك اي ابتدئ النكاح وفارق سائرهن
اي لا تنكحهن واما بان امسك اربعا اي الاوائل منهن وفارق سائرهن
اي الاواخر وذلك لكون وجوب تجديد النكاح ان تزوجهن معا و
امساك الاربع الاوائل ان تزوجهن مرتبا ونرى انه تمسك في الصورتين

الى

اي اربع شاء بلا تجديد وجه بعده ان غيلان كان مجدد الاسلام
لا يعرف شيئا من الاحكام حتى يخاطب بغير ظاهره اعتمادا على
سبق علمه ولا شك انه يبعد خطاب مثله بمثله هذا مع انه لم ينقل
تجديد قط لا منه ولا من غيره اصلا مع كثرة اسلام الكفار المتزوجين
ولو كان لنقل قطعا ومما يشبه ذلك تاويلهم قوله عليه السلام لفيروز
الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى
بمثل ما مر وهذا ابعد مما تقدم اذ فيه ما مر من وجهي البعد وهو تجدد
اسلامه وعدم نقل التجديد ويختص بثالث وهو التصريح بقوله ايتهما
شئت فدل ان الترتيب غير معتبر ومنها تاويلهم قوله تعالى فاطعام ستين
مسكينا قالوا المراد اطعام طعام ستين مسكينا لان المقصود دفع
الحاجة وحاجة ستين شخصا كحاجة واحد في ستين يوما لا فرق
بينهما عقلا وجه بعده انه جعل المعدوم وهو طعام ستين مذكورا
بحسب الارادة والموجود وهو اطعام ستين عدما بحسب الارادة
مع امكان ان يكون المذكور هو المراد لانه يمكن ان يقصد اطعام الستين
دون واحد في ستين يوما لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم
على الدعاء للمحسن فيكون اقرب الى الاجابة ولعل فيهم مستجابا
بخلاف الواحد ومنها تاويلهم قوله في اربعين شاة شاة قالوا المراد قيمة
شاة لما تقدم ان المقصود دفع الحاجة والحاجة الى قيمة الشاة كا
لحاجة الى الشاة وهذا ابعد مما قبله لانه اذا وجب قيمة الشاة فلا تجب
الشاة فيجب ان لا يكون مجزية وانما تجزي اتفاقا وايضا يرجع على المعنى
المستنبط من الحكم وهو دفع الحاجة المستنبط من ايجاب الشاة على

الحكم وهو وجوب الشاة بالابطال وكل معنى اذا استنبط من حكم ابطله فهو باطل لانه يوجب بطلان اصله المستلزم لبطلانه فيلزم من صحته اجتماع صحته وبطلانه وانه محال فينتفي صحته فيكون باطلا و منها تاويلهم قوله عليه السلام ايّما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل قالوا المراد بقوله ايما امراة الامة او الصغيرة والامة والمكاتبة وبقوله فنكاحها باطل انه يؤول الى البطلان غالبا لاعتراض الولي عليه وانما قلنا المراد ذلك لان المراة عندنا كما ذكرنا مالكة لبضعها ورضاها هو المعتبر فيصح كبيع سلعة تملكها فان قيل فكان ينبغي ان لا يجوز للولي الاعتراض كما في بيع السلعة قلنا اعتراض الاولياء عليها لدفع نقيصة ان كانت فان الشهوة مع قصور النظر مظنة للوقوع فيها فاذا اعلم عدمها بعدم اعتراض الولي فقد حصل المقصود ولا كذلك مثله في السلعة ووجه بعده انه يبطل ظهور قصد النبي التعميم في كل امراة بتمهيد اصل من الاصول فان اي من اقوى ادوات العموم وصار ذلك قاعدة كلية وان لم يكن اللفظ صريحا في العموم فكيف واللفظ صريح في العموم وهو اي وانما من صيغ العموم مع انه موكدة بما ثم حمله على نادر وهو الصغيرة والامة والمكاتبة ثم حمل قوله باطل باطل بتكرير لفظ البطلان ثلاث مرات بالكد ايرق يقوي نفيا لاحتمال السهو والتجوز على نادر ايضا وهو مصيره الى البطلان عند اعتراض الولي لنقيصة ان كانت لا يشك انه بعيد ينزل منزلة اللغز وذلك لو قال السيد لعبده الكريم ايما امراة لقيتها ثم قال اردت المكاتبة عد ملغزا هذا مع امكان قصد تعميمه ويكون الغرض منع استقلال المراة

عن

عن تفويضها بنفسها بما لا يليق بمحاسن العادات تفويضها به بنفسها و لا شك ان نكاح نفسها من هذا القبيل يشهد به العرف و لا منكر له ذلك و منها تاويلهم قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يبيّت الصيام من الليل قالوا هو محمول على قضاء الصوم ونذره وانما حملوه عليه لما ثبت عندهم من صحة الصيام بنية من النهار ووجه بعده انهم حملوه على النادر قضاء ايضا كاللغز فان صح المانع من الحمل على الظاهر وهو ما زعموه دليلا على صحة الصيام بنية من النهار فينبغي ان يطلب له اقرب تاويل يحتمل نفي الفضل ومنها تاويلهم قوله ولذي القربى محمولة على الفقراء منهم لان المقصود منه سد الخلة ولا خلة مع الغنى ووجه بعده انهم عطلوا لفظ العموم مع ظهور ان القرابة ولو مع الغنى سبب مناسب للاستحقاق قال وعد بعضهم اقول حمل مالك قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية على انه لبيان المصرف لا للاستحقاق فعدّه بعض العلماء من ذلك اي التاويلات البعيدة لكون اللام ظاهرة في الملكية فقال المصنف ليس منه لان سياق الاية قبلها وهو الرد على لمزهم وطعنهم في المعطين ورضاهم عنهم اذا اعطوهم وسخطهم عليهم اذا منعوهم اقتضى بيان المصرف لئلا يتوهم في المعطين انهم يختارون في الاعطاء والمنع فيندفع اللمز فدل ان ذلك هو المراد وقد يقال ان ذلك يحصل ببيان الاستحقاق ايضا فلا يصلح صارفا عن الظاهر قال المنطوق اقول ومن اقسام المتن المنطوق والمفهوم وذلك ان اللفظ اذا اعتبر بحسب دلالته فقد يكون دلالته بالمنطوق وبالمفهوم فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق

اذا لم يكن قضاء او نذرا

المنطوق والمفهوم

بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله وحاصلها مصدر به ليصلح قسما
للدلالة [ص] والاول صريح اقول المنطوق ينقسم الى صريح وغير صريح فالصريح
ما وضع اللفظ له فيدل عليه بالمطابقة او بالتضمن وغير الصريح بخلافه وهو
ما لم يوضع اللفظ له فلا يدل عليه بالمطابقة بل يلزم مما وضع له فيدل عليه بالالتزام
وغير الصريح ينقسم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة لانه اما ان يكون مقصودا
للمتكلم او لا فان كان مقصودا للمتكلم فذلك بحكم الاستقراء قسمان احدهما
ان يتوقف الصدق عليه نحو رفع عن امتي الخطاء والنسيان ولو لم يقدر المواخذة
ونحوها لكان كاذبا لانهما لم يرفعا واما الصحة العقلية نحو واسأل القرية
اذ لو لم يقدر اهل القرية لم يصح عقلا لان سؤال القرية لا يصح عقلا واما
الصحة الشرعية نحو قول القائل اعتق عبدك عني على الف لانه يستدعي
تقدير الملك اي مملكا لي على الف لان العتق بدون الملك لا يصح شرعا
وثانيهما ان يقترن بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا فيفهم منه التعليل ويدل
عليه وان لم يصرح به ويسمى تنبيها وايماء وسياتي في باب القياس اقسامه
مفصلة وان لم يكن مقصودا للمتكلم سمي دلالة اشارة وضربت لها امثلة
منها قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين فقيل وما نقصان
دينهن قال تمكث احديهن شطر دهرها لا تصلي اي نصف دهرها
فدل على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وكذا اقل الطهر ولا شك
ان بيان ذلك غير مقصود لكن لزم من حيث انه قصد به المبالغة في نقصان
دينهن والمبالغة تقتضي ذكر اكثر ما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك
الصلوة وهو زمان الحيض اكثر من زمان الصلوة وهو زمان الطهر لما
من ذلك لذكره ومنها قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله وفصاله

في عامين علم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه ليس مقصودا
في الآيتين بل المقصود في الاولى بيان حق الوالدة وما تقاسيه
من التعب في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال
ولكن لزم منه ذلك كما ترى ومنها قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث
الى نسائكم الآية فان قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
الاسود من الفجر يعلم منه جواز الاصباح جنبا وعدم افساده للصوم
ولا شك انه لم يقصد في الآية ولكن لزم من استغراق الليل بالرفث
والمباشرة انه الى التطهر يكون جنبا في جزء من النهار قطعا [ص]
ثم المفهوم اقول ما ذكرنا اقسام المنطوق واما المفهوم فينقسم الى
مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة لان حكم غير المذكور اما موافق لحكم المذكور
نفيا واثباتا او لا الاول مفهوم الموافقة وهو ان يكون المسكوت عنه
والذي سماه غير محل النطق موافقا في الحكم للمذكور وهو ما سماه محل
النطق وهذا يسمى فحوى الكلام ولحن الخطاب وضرب له
امثلة منها قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فيعلم من حال التافيف
وهو محل النطق حال الضرب وهو غير محل النطق مع الاتفاق وهو بيان
الحرمة فيهما ومنها قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره المذكور مثقال ذرة والمسكوت عنه ما فوقه والحكم
يتحد وهو الجزاء لهما اذ الرؤية كناية عنه ومنها قوله ومن اهل الكتاب
من ان تامنه بقنطار يؤده اليك يعلم منه تاديته ما دون القنطار وقوله
ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك فيعلم منه عدم تاديته ما فوق
الدينار وقوله وهو تنبيه بالادنى اي مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على

النطق

الاعلى ولذلك كان الحكم في غير المذكور اولى منه في المذكور فالجزاء بالكثير من
المثقال اشد مناسبة منه بالمثقال والتأدية بالدينار اشد مناسبة بالقنطار
وعدم التأدية بالقنطار انسب منه بالدينار ولا عكس معرفة وذلك اعني
كون الحكم اشد مناسبة للحكم في المسكوت عنه منه في المذكور لا باعتبار
المعنى المناسب المقصود من الحكم كالاكرام في منع التأفيف وعدم
تضييع الاحسان والاساءة في الجزاء والامانة في اداء القنطار وعدمها
في اداء الدينار قوله تنبيه بالادنى اي بالادنى وهو الاقل مناسبة على
الاعلى وهو الاكثر مناسبة وفي المنهي بالادنى على الاعلى او بالاعلى على
الادنى ولا يخفى تقريره قال ومن ثم قال اقول ومن اجل ان التعذيب باعتبار
معنى مناسب قال قوم انه قياس جلي وانه غير سديد لنا انا قاطعون
بافادة هذه الصيغ لهذه المعاني قبل شرع القياس وان من اراد المبالغة
قال لا تعطه ذرة فهم المنع مما فوقها قطعا مع قطع النظر عن الشرع
فلا يكون قياسا شرعيا ولنا ايضا ان الاصل في القياس لا يكون مندرجا
في الفرع اجماعا وههنا قد يكون مندرجا مثل لا تعط ذرة فانه يدل على عدم
اعطاء الاكثر والذرة داخلة في الاكثر وفي المعارضة الاولى مناقشة
قالوا قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك الموجب للحكم وعن كونه اكد
في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك الجواب انه شرط لتناوله
لغة لا انه يثبت به الحكم حتى يكون قياسا ولذلك كان من لا يعرف حجية
القياس وهو قايل به ولو كان قياسا لما قال النافي للقياس به وقد يقال ان
الجلي لم ينكره قال وقد يكون قطعيا اقول مفهوم الموافقة قد يكون قطعيا
وهو اذا كان التعليل بالمعنى وكونه اشد مناسبة للفرع قطعيين كالامثلة

المذكوره

المذكوره وقد يكون ظنيا كما اذا كان احدهما ظنيا كقول الشافعي اذا كان
القتل الخطاء يوجب الكفارة فالعمد اولى واذا كان اليمين غير الغموس
يوجب الكفاره فالغموس اولى وانما قلنا ظني لجواز ان لا يكون
المعنى ثم الزجر الذي هو اشد مناسبة للعمد والغموس بل التدارك
والتلافي للمضرة وربما لا يقبلهما العمد والغموس لعظمهما قال
مفهوم المخالفة اقول الثاني من قسمي المفهوم مفهوم المخالفة وهو ان
يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم اثباتا ونفيا ويسمى دليل
الخطاب وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم اثباتا
ونفيا ويسمى دليل الخطاب وهو اقسام الاول مفهوم الصفة مثل في
الغنم السائمة زكوة يفهم منه ان ليس في المعلوفة زكوة الثاني مفهوم
الشرط مثل وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن
يفهم انهن ان لم يكن اولات حمل فلا انفاق عليهن بخلافه الثالث
مفهوم الغاية مثل فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره مفهومه انها
اذا نكحت زوجا غيره تحل الرابع مفهوم العدد الخاص مثل فاجلدوهم
ثمانين جلده فيفهم ان الزايد على الثمانين غير واجب فهذا ما ذكره
ومنه مفهوم الاستثناء مثل لا اله الا الله ومفهوم انما مثل انما الاعمال بالنيات
ومفهوم الحصر مثل العالم زيد ثم ذكر ان شرط مفهوم المخالفة باقسامه
امور الاول ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته فيه والا استلزم
ثبوت الحكم في المسكوت عنه فكان مفهوم موافقة لا مخالفة الثاني
ان لا يكون قد خرج مخرج الاغلب المعتاد مثل وربائبكم اللاتي في
حجوركم فان الغالب كون الربائب في الحجور ومن شانهن ذلك فقيد به

لذلك لا لان الحكم الثابت ليس في الخوف بخلافه ومثل قوله تعالى فان خفتم ان لا
يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وذلك ان الخلع غالبا انما
يكون عند خوف ان لا يقوم كل من الزوجين بما امر الله فلا يفهم منه ان
عند عدم الخوف لا يجوز الخلع ومثل قوله عليه السلام ايما امراة نكحت نفسها
بغير اذن وليها فنكاحها باطل فان الغالب ان المراة انما تباشر نكاح
نفسها عند منع الولي فلا يفهم منه انها اذا انكحت نفسها باذن وليها لم يكن
باطلا الثالث ان لا يكون لسؤال سائل عن المذكور ولا لحادثة خاصة بالمذكور
مثل ان يسال هل في الغنم السائمة زكوة فيقول في الغنم السائمة زكوة
او يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة زكوة فيقول في الغنم السائمة
زكوة او يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة الرابع
ان لا يكون هناك تقدير جهالة بحكم المسكوت عنه والا فربما ترك التعرض
له لعدم العلم بحاله ولا يكون خوف يمنع عن ذكر حال المسكوت عنه او غير
ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر فان وجه الدلالة فيه ان للصفة فايدة
وغير التخصيص بالحكم منتف فيدل عليه فاذا ظهرت فايدة اخرى بطل
وجه دلالته عليه مسئلة فاما مفهوم الصفة الاول قد عرفت اقسام المفهوم
جملة وهذا تفصيلها فاما مفهوم الصفة فقال به الشافعي واحمد والاشعري
وكثير من العلماء ونفاه ابو حنيفة والقاضي والغزالي والمعتزلة وقال به
ابو عبد الله البصري في ثلاث صور دون ما عداها احدها ان يكون
ذكره للبيان كما قال في خمس من الغنم صدقة ثم بينه بقوله الغنم السائمة فيها
زكوة وثانيها ان يكون للتعليم وتمهيد القاعدة كخبر التحالف وهو قوله
اذا اختلف المتبايعان في القدر او في الصفة فليتحالفا وليترادا و

وثالثها ان يكون ما عدا الصفة داخلا فيما له الصفة مثل ان يقول الحكم
بشاهدين والشاهد الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به لنا ان
ابا عبيد لما سمع قوله عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته وعرضه اي مطل
الغني يحل حبسه ومطالبته قال يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته
وعرضه ولما سمع قوله مطل الغني ظلم قال يدل على ان مطل غير الغني ليس
بظلم وقال في قوله عليه السلام لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا
المراد بالشعر هاهنا الهجاء مطلقا او هجاء الرسول خاصة فمنعه فقال
لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليله وكثيره سواء فجعل
الامتلاء من الشعر في قوة الشعر الكثير يوجب ذلك ففهم منه ان غير
الكثير ليس كذلك واحتج به فعدا لازم من تقييده بالصفة المفهوم فكيف من التصريح
بها هذا وقد قال الشافعي بمفهوم الصفة وهما عالمان بلغة العرب فالظاهر
فهمهما ذلك لغة ولو لم يفهماه لغة لما فهم منه فظهر افادته لغة وهو المطلوب
واعترض عليه بانا لا نسلم فهمهما ذلك لغة لجواز ان بنيا على اجتهادهما والجواب
ان اكثر اللغة انما يثبت بقول الائمة معناه كذا وهذا التجويز قائم فيه وانه
لا يقدح في افادته الظن ولو كان قادحا لما ثبت مفهوم شيء من اللغات
واعترض عليه ايضا بالمعارضة بمذهب الاخفش فانه نفاه مع كونه عالما بالعربية
فدل انه ليس من مفهوم اللغة والجواب انه لم يثبت نفي الاخفش له كما ثبت
اثبات ابي عبيد والشافعي له فان ابا عبيد قد ذكر ذلك في مواضع كما علمت
فصار العلم المشترك مستفيضا والشافعي قد روى عنه اصحابه مع تقدمهم مع كثرتهم
والمخالفون له ولا كذلك الاخفش ولو سلم ثبوت ما ذكرناه وهو ابو عبيد والشافعي
ارجح من الاخفش لانهما اثنان اعظم منه في العلم والشهرة ولو سلم فهما يشهدان

بالاثبات وهو يشهد بالنفي والمثبت اولى بالقبول من النافي لانه انما يفيد عدم
الوجدان وانه لا يدل على عدم الوجود الا ظنا والمثبت يثبت الوجدان وانه
يدل على الوجود قطعا ولنا ايضا انه لو لم يدل على ان المراد مخالفة المسكوت
عنه للمذكور في الحكم لما كان لتخصيص المذكور بالذكر فائدة اذ الغرض
عدم فائدة غيره واللازم باطل لانه لا يستقيم ان يثبت تخصيص احاد البلغاء
بغير فائدة فكلام الله ورسوله اجدر واعترض بانه اثبات لوضع التخصيص
لنفي الحكم عن المسكوت عنه لما فيه من الفائدة وانه باطل لانه لا يثبت الوضع
لما فيه من الفائدة وانما يثبت بالنقل الجواب لا نسلم انه اثبات الوضع
بالفائدة بل يثبت بطريق الاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لا فائدة للفظ
سواه تعينت لان تكون مرادة وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية
الاستقرائية فكان اثباته بالاستقراء لا بالفائدة وانه يفيد الظهور منه
فيكتفى به ولنا ايضا انه ثبت دليل التنبيه والايماء وهو انه لو ذكر ما لو لم يرد به
التعليل لكان بعيدا او المفهوم لو لم يثبته لزم ان لا يكون الكلام مفيدا ولا
شك ان البعد اخف محذورا من عدم الافادة فاذا اثبتنا التنبيه حذرا
من لزوم البعيد فلان نثبت المفهوم حذرا من لزوم غير المفيد اجدر اعترض
عليه بمفهوم اللقب اذ يجي فيه مثل ذلك وهو انه لو لم يثبت به نفي الحكم عما
عداه لم يكن مفيدا فيلزم ان يعتبر وليس بمعتبر اتفاقا الجواب ان
اللقب لو اسقط لاختل الكلام فذكر لعدم الاختلال وهو اعظم فائدة
بل فائدته تقويته دلالته على المذكور لئلا يتوهم خروجه على سبيل التخصيص
فانه لو قال في الغنم زكوة جاز ان يكون المراد المعلوفة تخصيصا فاذا ذكر
السائمة زال التوهم الجواب ان ذلك فرع عموم مثل الغنم في قوله في

فلم يتحقق انه لو لم يثبت المفهوم لم يكن ذكره مفيدا وهو المقتضي لاثبات المفهوم فينتفي ولا الشك ... المفهوم واعترض ايضا بانا لا نسلم انه لولا التخصيص فلا فائدة مح

الغنم

الغنم السائمة زكوة حتى يكون معناه في الغنم سيما السائمة زكوة وذلك مما
لم يقل به احد فيجب رده ولو سلم العموم في بعض الصور كان خارجا عن
محل النزاع لان النزاع فيما لا يقتضي التخصيص سوى مخالفة المسكوت
عنه للمذكور وحيث توهم التخصيص الجواب انه بتقدير المساواة في المقتضي
المقتضي للحكم تخرج عن محل النزاع اذ قد شرطنا عدم المساواة و
الرجحان واما اذا لم يساو فيندرج في قولنا لا فائدة سوى التخصيص فينتفي
ما ذكرتم وتعين التخصيص فائدة قال واستدل لو لم يكن اقول فقد استدل على
المذهب المختار بوجوه ضعيفة هاهنا نذكرها استدل بانه لو لم يكن ظاهرا
للحصر لزم الاشتراك اعني اشتراك المسكوت عنه والمذكور في الحكم واللازم
منتف اما الملازمة فلعدم الواسطة بين الاختصاص والاشتراك فانه
يثبت الحكم في المذكور قطعا فان لم يثبت في المسكوت عنه فهو الاختصاص و
ان ثبت فهو الاشتراك وهذا تردد بين النفي والاثبات فلا واسطة بينهما
واما انتفاء اللازم فلانه ليس للاشتراك اتفاقا غايته انه محتمل الجواب ان عنى
بالخصوص ان السائمة انتفى عن المعلوفة فمسلم لكنه غير محل النزاع وان عنى
به ان ايجاب الزكوة انتفى عن المعلوفة فلا نسلم ان اللفظ لو لم يدل عليه لتعين
ثبوت الاشتراك لانه لم يتعرض لا لحكم لا نفي ولا اثبات فلا دلالة له على
احدهما والحاصل انه يلزم من عدم الاختصاص الاشتراك ولا يلزم من
عدم افادة الاختصاص الاشتراك واما ذكره والامام فقد ذكره ما هو مستند
مما تقدم وهو انه لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به دون غيره واللازم
منتف اما الملازمة فاذ لا معنى للحصر فيه الا اختصاصه به دون غيره فاذا
لم يحصل لم يحصل واما انتفاء اللازم فللعلم الضروري انه يفيد اختصاص الحكم

فايدة سواها واعترض ايضا انه فائدة تقوية الاحتمال بالقياس وهو الحاق المسكوت عنه بالمذكور لجمع جامع ... فلا فائدة الا التخصيص مح

اذ لا نزاع في اختصاص لفظ السائمة به مح

بالمذكور وهذا مثل ما تقدم والجواب الجواب فانه ان عنى مثل لفظ
السائمة وانه منتف في المعلوفة فهو ممنوع بل لا دلالة للفظ عليه اثباتا او
نفيا ولا يلزم من لزوم احد الامرين دلالة اللفظ على احدهما والاولى
ان يقال ان اراد به اختصاص الحكم المنفي فلا نزاع فيه وان اراد اختصاص
متعلقه فممنوع اذ لا يلزم من عدم الحكم فيه الحكم بالعدم فيه ثم ان الدليلين
منقوضان بمفهوم اللقب فانهما يجريان فيه مع بطلانه اتفاقا بيانه
ان يقال اللقب لو لم يكن للحصر لكان للاشتراك واللازم باطل ولو لم يفد
الحصر لم يفد الاختصاص وانه يفيده قطعا واستدل ايضا بانا نعلم انه اذا
قيل الفقهاء الحنفية فضلاء ولا مقتضي للتخصيص مما تقدم نفرت الشافعية
ولولا فهمهم نفي الفضل عن غيرهم لما نفروا والجواب لا نسلم الملازمة بل النفرة
اما للتنصيص بغيرهم وتركهم على الاحتمال كما تنفر من التقدم في الذكر لاحتمال ان
يكون للتفضيل وان جاز ان يكون لغيره واما لتوهم المعتقدين لافادة
النفي عن الغير قصد ذلك في الصورة المذكورة فنفروا عن ان يذكر عبارة يتوهم
منها بعض الناس نفي الفضل عنهم او ان التفرد وان النفرة
انما هو للمعتقدين ذلك بحسب اعتقادهم وانه توهم واستدل ايضا بقوله
تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال عليه السلام لازيدن
على السبعين فانه عليه السلام فهم منه ان ما زاد على السبعين حكمه بخلاف
السبعين وذلك مفهوم العدد وكل من قال به قال بمفهوم الصفة فثبت
مفهوم الصفة والحديث صحيح لا قدح في رواته والجواب منع فهمه ذلك لان
ذكر السبعين للمبالغة وما زاد على السبعين مثله في الحكم وهو صادر في عدم
المغفرة فكيف يفهم منه المخالفة ولعله عليه السلام علم انه غير مراد وههنا

خصوصه

خصوصه سلمنا لكن لا نسلم فهمه منه ولعله باق على اصله في
الجواز اذ لم يتعرض له بنفي ولا اثبات والاصل جواز الاستغفار للرسول
وكونه مظنة الاجابة ففهم من حيث انه الاصل لا من التخصيص بالذكر
واستدل ايضا بقول يعلى بن امية لعمر ما بالنا نقصر من الصلوة وقد
امنا وقال تعالى وليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال
عمر رضي الله عنه عجبت مما عجبت منه فسألت النبي عليه السلام فقال
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وجه الاستدلال انهما فهما
من تقييد قصر الصلوة بحال الخوف عدم قصرها عند عدم الخوف واقر الرسول
عمر عليه ولولا افادته لغة لما فهماه ولما اقره الرسول والجواب لا نسلم انهما
فهما منه لجواز انهما حكما بذلك باستصحاب الحال في وجوب اتمام الصلوة
وذلك لان الاصل الاتمام وخولف في الخوف بالآية فبقي في غيره فلا
يعدل عنه الا بدليل واذا جاز ذلك لم يتعين ان يكون الفهم منه فلا تقوم به
حجة فيه واعلم ان هذا مفهوم الشرط لا الصفة ولعل الغرض عدم
الانفصال بينهما واستدل ايضا بان افادته للتخصيص تفضي الى تكثير الفائدة
فان اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وكثرة
الفائدة ترجح المصير اليه لانه ملائم لغرض العقلاء وهذا انما يلزم من يجعل تكثير الفائدة
على الوضع وقد علمت انا لا نقول به فلا يلزمنا وقد اعترض عليه بان دلالته
على النفي عن الغير تتوقف على تكثير الفائدة اذ به تثبت ولما حصل
تكثير الفائدة بدلالته على النفي عن الغير وذلك دور والجواب انه لا دور
في كل موضع يثبت الشيء لفائدته سواء كان وضعا او حكما شرعيا او غيرهما فيجب
ان لا يثبت الشيء لفائدته اصلا فينتفي المقاصد والحكم وانه ظاهر البطلان

وهو انه الذي تخيل به الشبهة ان حصول الفائدة الموقوف والموقوف عليه
ليس لواحد وان اتحدا لفظا فلا دور وذلك لان المتوقف على الدلالة
تكثير الفائدة عقلا وهو ان يعقل انه لو لم تكثر الفائدة لانتفى تكثير الفائدة
عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عنده واستدل الضال
لم يكن المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم ففي نحو قوله عليه السلام طهور اناء
احدكم اذا ولغ الكلب فيه ان يغسله سبعا احداهن بالتراب يلزم ان لا
يكون السبع مطهرا لان الطهارة بدون السبع فلا تحصل بالسبع لانه تحصيل
الحاصل وانه محال وكذلك في قوله عليه السلام خمس رضعات يحرمن يلزم
ان لا يكون الخمس محرمة لان الحرمة تحصل بدون الخمس فلا تحصل بالخمس
لانه تحصيل الحاصل قال النافي لو ثبت اقول هذه ادلة النافين للمفهوم
قالوا اولا لو ثبت المفهوم لثبت بدليل ولا دليل لانه اما عقلي او لا مدخل له في مثله
لان المسئلة اصولية الجواب منع اشتراط التواتر وعدم افادة الآحاد في
مثله والا امتنع العمل باكثر ادلة الاحكام لعدم التواتر في مفرداتها و
ايضا انا نقطع ان العلماء في الاعصار والامصار كانوا يكتفون في
فهم معاني الالفاظ بالآحاد كنقلهم عن الاصمعي والخليل وابي عبيدة و
سيبويه قالوا ثانيا لو ثبت المفهوم لثبت في الخبر واللازم باطل اما الملازمة
فلان الذي به ثبت في الامر وهو الحذر عن عدم الفائدة قائم في الخبر
واما انتفاء اللازم فلانه لو قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة
بها وهو معلوم من اللغة والعرف قطعا وقد اجيب عنه بوجهين احدهما منع
انتفاء اللازم فانا نلتزم ان الخبر فيه مثل الامر وما ذكرتم من المثال ظ في
نفي المعلوفة بها الا لدليل ثانيهما انه قياس للخبر على الامر وانه قياس في اللغة

وهو حصول الفائدة في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثير الفائدة عينا

لايصح

لا يصح وهذان الجوابان لا يستقيمان فالاول لانه مكابرة والثاني ان مثله يستقرا
لا قياس والجواب الحق ان الخبر وان دل على ان المسكوت عنه غير مخبر عنه
فلا يلزم ان لا يكون حاصلا في الخارج بخلاف الحكم فانه لا خارج له حتى يجري فيه
ذلك فان وجوب الزكوة هو نفس قوله اوجبت فاذا انتفى هذا القول
فيه فقد انتفى وجوب الزكوة فيه هو نفس قوله اوجبت فاذا انتفى قال هذا
هذا دقيق لكنه يرجع الى نفي المفهوم وكونه مسكوتا وعدم حكم وتعرض فيه
بعينه مذهب الخصم قالوا لو صح القول بالمفهوم لما صح ان يقال ادّ زكوة
الغنم السائمة والغنم المعلوفة لا مجتمعا ولا متفرقا واللازم ظاهر البطلان
بيان الملازمة ان وزانه في منافاة مفهوم كل منطوق الآخر وزان
قولك في مفهوم الموافقة لا تقل له اف واضربه ولا شك انه غير جائز
فكذا هذا وانما لم يجز ذلك لوجهين احدهما ان المنطوقين مع المفهومين
متعارضان والمنطوق اقوى من المفهوم فيندفع المفهومان فلا يبقى لذكر
القيدين فائدة اذ ما يفيد التقييد المفهوم ويكون مثلا بمنزلة قولك ادّ زكوة
الغنم فيضيع ذكر السائمة والمعلوفة بخصوصهما ثانيهما انه مناقض لان مفهوم
كل مناقض لمنطوق الآخر الجواب لا نسلم انه كمفهوم الموافقة لقطعية
ذلك وظنية هذا واما ما ذكرت في بيانه فالجواب عن الاول ان الفائدة في
ذكر القيدين عدم تخصيص احدهما عن العام فان العام ظاهر في
تناول الخاصين ولكن اخراج احدهما عنه تخصيصا له واذا ذكرهما
بالخصوصية لم يكن كذلك وعن الثاني انه لا تناقض في الظواهر مع امكان
الصرف عن معانيها لدليل ودفع التناقض اقوى دليل عليه قالوا ثالثا
لو كان المفهوم حقا لما ثبت خلاف المفهوم واللازم باطل اما الملازمة فلانه

فلانه يلزم التعارض بين المفهوم ودليل ظاهر والاصل عدم التعارض
واما انتفاء اللازم فلانه قد ثبت في نحو لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة
ان مفهومه عدم النهي عن القليل منه واللازم ثابت في القليل والكثير الجواب
لا نسلم الملازمة وهو انه يلزم التعارض ممنوع بل القاطع يقع في معارضة الظاهر
فلا يبقى الظاهر للمعارضة فلا يقع تعارض من الطرفين سلمنا لكن التعارض
وان كان خلاف الاصل وجب المصير اليه عند قيام الدليل على ان الاصل البراءة
ونخالفها بالدليل وهو اكثر من ان يحصى واعلم انه قد يورد هذا على وجه
يندفع الجواب به وهو انه لو كان المفهوم ثابتا لزم التعارض عند المخالفة وهو
خلاف الاصل فاذا لم يثبت لم يلزم وما يفضي الى خلاف الاصل
مرجوح الا لدليل يدل عليه فان اقام عليه دليلا صح دليلنا فكان ذلك
معارضة قال واما مفهوم الشرط اقول مفهوم الشرط اقوى من
مفهوم الصفة فكل من قال بمفهوم الصفة قال به وقد قال به بعض من لا
يقول بمفهوم الصفة والقاضي عبد الجبار والبصري من المانعين لمفهوم
الصفة على المنع من مفهومه ايضا للقائلين ما تقدم من مفهوم الصفة
من معقول ومنقول الى هنا بعينها وله ايضا دليل يختص به وهو انه
اذا ثبت كونه شرطا لزم من انتفائه انتفاء المشروط وان ذلك هو معنى
الشرط وربما يقال هو شرط لايقاع الحكم لا لثبوته وقد اعترض عليه بانه
لا يتعين ان يكون شرطا لجواز استعمال ان في السببية بل غلبته فيها
اتفاقا والجواب لا يضرنا ذلك سواء قلنا بوجوب اتحاد السبب او
بجواز تعدده اما ان قلنا بالاتحاد فلانه اذا انتفى انتفى المسبب لامتناع
المسبب دون سببه بل مع عدم السبب ايضا لجواز ما الانتفاء من المشروط لانتفاء

شرط

شرطه مع وجود السبب واما ان قلنا بجواز التعدد فلان الاصل
عدم غيره وان جاز فاذا انتفى فقد انتفى السبب مطلقا فينتفي
المسبب وقد اعترض عليه بايراد نقض وهو قوله تعالى لا تكرهوا فتياتكم
على البغاء ان اردن تحصنا فلو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز
الاكراه عند عدم ارادة التحصن والاكراه غير جائز بحال من الاحوال
اجماعا الجواب اولا انما خرج مخرج الاغلب اذ الغالب ان
الاكراه يكون عند ارادة التحصن ولا مفهوم في مثله كما عرفت وثانيا
ان المفهوم اقتضى ذلك وقد انتفى لمعارض اقوى منه وهو الاجماع
وقد يجاب عنه بانه يدل على عدم الحرمة عند عدم الارادة وانه
ثابت اذ لا يمكن الاكراه ح لانهن اذا لم يردن التحصن لم يكرهن على
البغاء والاكراه انما هو الزام فعل مكروه واذا لم يمكن لم يتعلق به
التحريم لان شرط التكليف الامكان ولا يلزم من عدم التحريم
الاباحة قال مفهوم الغاية قال به بعض من لا يقول اقول مفهوم
الغاية اقوى من الشرط فقال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض
من لم يقل به كالقاضي وعبد الجبار ومنعه البعض من الفقهاء
احتج القائلون بما تقدم في الصفة وبوجه يخصه وهو ان قول القائل صوموا
الى ان تغيب الشمس معناه آخر وجوب الصوم غيبوبة الشمس
فلو قدرنا ثبوت الوجوب بعد ان غابت الشمس لم يكن الغيبوبة
آخرا وهو خلاف المنطوق وقد يقال الكلام في ان الاخر يعني لا
فيما بعد الاخر في قوله الى المرافق المرافق آخر وليس النزاع في دخول
ما بعد المرفق قال واما مفهوم اللقب فقال به اقول

ونائه

مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لم يتناوله الاسم مثل في الغنم زكوة فينتفي
عن غير الغنم قد منعه الجمهور وقال ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة به
وقد تقدم ان المفهوم انما يعتبر لتعينه فايدة لاجل ان لا فايدة غيره
واللقب قد انتفى فيه المقتضي لاعتبار المفهوم اذ لو طرح لاختل الكلام
وكذا ايضا انه كان يلزم من قولنا محمد رسول الله ظهور الكفر لان مفهومه
نفي رسالة غيره من الانبياء وكذا من قولنا العالم موجود وزيد موجود
او نحو عالم او نحوها ان يراد بهم منه نفي هذه الصفات عن الغير فيلزم نفيها
عن الله بل كان زيد موجود ظاهر الكذب واللوازم باطلة اجماعا واستدل
بان القول بمفهوم اللقب يلزم منه ابطال القياس والقياس حق و
المفضي الى ابطال الحق باطل فيكون القول بمفهوم اللقب باطلا بيان
اللزوم ان النص الدال على حكم الاصل ان تناول الفرع ثبت الحكم فيه
بالنص والا دل على انتفاء الحكم فيه فكان اثباته بالقياس قياسا
في مقابلة النص فلا يعتبر الجواب ان القياس يستدعي مساواة الفرع
للاصل في المعنى الذي اثبت له الحكم واذا حصل ذلك دل على الحكم في
الفرع بمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة كما علمت هذا في الصفة
والشرط مما هو اقوى وقد اتفق على حجية مفهومه فكيف في اللقب
وهو الاضعف المختلف فيه وقد انكره كثير ممن اثبت ذلك والحاصل
ان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم اللقب اتفاقا فاذا لم يجتمعا
في محل فكيف يدفع القياس قالوا لو قال لمن يخاصمه ليست امي بزانية
ولا اختي تبادرت منه الى الفهم نسبة الزنا الى ام الخصم واخته
ولذلك وجب عليه الحد عند مالك و احمد ولولا مفهوم اللقب لما بادر

ذلك

ذلك الجواب ان ذلك مفهوم من القرائن الحالية وهو الخصام
وارادة الايذاء والتقبيح فيما يورد فيه غالبا وليس مما نحن فيه
من المفهوم الذي يكون اللفظ ظاهرا فيه لغة مسئلة واما الحصر
بانما اقول مفهوم انما هو نفي غير المذكور في الكلام آخرا مثل انما زيد
قائم وانما العالم زيد وانما ضرب زيد عمرا يوم الجمعة امام بني الامير قدما
وقد اختلف فيه فقيل لا يفيد الحصر فهو ان وما موكدة فهو كقولك انما
انت نذير وقيل يفيده بالمنطوق فلا فرق بين انما انت الا نذير
وبين ما انت الا نذير وقيل يفيده بالمفهوم قال الاول وهو القائل
بانه لا يفيده لا فرق بين ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما هنا لا يلغي
فهي كالعدم وقال الثاني وهو القائل بانه يفيده بالمنطوق لا فرق
بين انما الهكم الله وبين لا اله الا الله وكلاهما تقرير المدعى ادعاه
بعبارة واضحة لا استدلال والمنع عليهما ظاهر وقد يحتج في افادته
للحصر بمثل انما الاعمال بالنيات انما الولاء لمن اعتق اذ يثبت منه
عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق الجواب ان
الحصر نشأ من عموم الاعمال والولاء اذ معناه كل عمل بنية وكل
ولاء للمعتق وهو كلي موجب فينتفي مقابله الجزئي السالب وهو بعض
العمل بغير نية وبعض الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره فان
قلت يحمل الولاء للمعتق وغيره اذ لا منافاة قلت ملحوظ في
نفي الولاء عن غيره والا كان ما للغير ولاء وليس للمعتق والملك [illegible] ان
معنى هذا التغاير بالاضافة لا التغاير الوجودي وذلك كما في ملكية الدار
لزيد فانه في الاستقلال وان لم يمنع الشركة كما ذكرنا ان ملكيته لغيره

في قوله انك نذير

ملكيته ولتثبت له **حاك** واما مفهوم الحصر فمثل صديقي زيد والعالم
زيد ولا قرينة عهد فقيل لا يفيد وقيل منطوق وقيل مفهوم الاول
لو افاده لافاده العكس لانه فيهما لا يصلح للجنس ولا المعهود معين لعدم
القرينة وهو دليلهم وايضا لو كان لكان التقديم يعتبر مدلول الكلمة
الغالب لو لم يعلم لا خبر عن الاعم بالاخص لتعذر الجنس والعهد
فوجب جعله لمعهود ذهني معنى الكامل والمنتهي واجيب بل جعله
لمعهود ذهني ومثل زيد العالم هو المعروف وايضا يلزمه زيد العالم
بعد ما ذكر وهو الذي نص عليه سيبويه في زيد الرجل فان زعم انه
خبر بالاعم فغلط لان شرطه التنكير وان زعم ان اللام لزيد فغلط
لوجوب استقلاله بالتعريف مستقلا عن زيد كالموصول **اقول**
مفهوم الحصر ان يتقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له
والترتيب الطبعي خلافه فيفهم من العدول اليه قصد النفي عن غيره مثاله
اذا لم يقل زيد صديقي او زيد العالم بل قال صديقي زيد او العالم زيد
والمراد بصديقي وبالعالم هو الجنس باقيا على عمومه لعدم قرينة العهد
اذ لو وجدت خرج عن محل النزاع ولم يدل على نفي الصداقة والعلم
عن غير زيد اتفاقا وهذا انما قيل لا يفيد اصلا وقيل يفيد بالمنطوق
وقيل بالمفهوم الاول وهو المانع لافادة الحصر قال لو كان قولنا العالم
زيد يفيد الحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم يفيد الحصر وانهم
لا يقولون به بيانه ان دليلهم في العالم زيد ان العالم لا يصلح للجنس
وهو الحقيقة الكلية لان لا اخبار عنها بانها زيد الجزئي كما ذكر ولا معين
لعدم القرينة الصارفة الى العهد فرضا فكان لما يصدق عليه الجنس

مطلقا فيفيد ان كل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا الدليل
آت بعينه في قولنا زيد العالم والاشتراك في الدليل يوجب الاشتراك
في الحكم وايضا لو كان العالم زيد للحصر وزيد العالم ليس للحصر لكان
التقديم مغيرا لمفهوم الكلمة واللازم باطل اما الملازمة فلانه لولا ذلك
لكان مفهوم العالم مقدما ومؤخرا واحدا وكلا التركيبين يفيد ثبوت زيد والعالم الاتحاد
بهو هو وكون ذاتيهما احدهما هو ذات الآخر فلزم اما شمول الحصر
ان افاد العموم او شمول عدمه ان لم يفده وهو خلاف المفروض واما
بطلان اللازم فظاهر لانه انما يتغير بالتقديم والتأخير الهيئة التركيبية
دون المفردات وقد يقال عليهما ان الوصف اذا وقع مسندا
اليه قصد به الذات الموصوفة به واذا وقع مسندا قصد به كونه
ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول فاندفع الاول اما الثاني فان
اردت بتغير المفهوم هذا القدر منعنا بطلانه وان اردت غيره
منعنا الملازمة الثاني وهو القائل بالحصر قال لو لم يفد الحصر لادى
الى الاخبار بالخاص عن العام وانه باطل اما الملازمة فلانه لا قرينة
للعهد وليس للجنس بل لما صدق عليه العالم فلو فرض غير زيد وهو
عمرو مثلا يصدق عليه العالم لكان العالم اعم من زيد وعمرو وقد اخبر
عنه بزيد واما بطلان التالي فلان الخبر الثابت للعام ثابت
لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لعمرو واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس
ولما صدق عليه مع بقائه على العموم فوجب جعله لما صدق عليه بعد
تخصيصه بما يصلح ان يحمل عليه زيد من معنى وما ذاك الا بجعله لمعهود
ذهني وهو شخص كامل او منتهي في العلم متصور انه مخاطب وتوقفه

وهو محمد وانت تعلم ذلك كك فتخبر عن ذلك الشخص المتصور المفهوم بانه
زيد الجواب اولا ان ما ذكرتم صحيح ونحن نقول به لكن لا يثبت مطلوبكم
بل ينافيه لانه لم يحصل حصر العالم في زيد بما قررتم بل كون زيد كاملا او
منتهيا في العلم ويكون حاصله ان اللام للمبالغة على لا لحصر العلم فيه
وهو مناف لما زعمتم وثانيا انه يلزم في زيد العالم مثل ذلك فيقال يلزم
الاخبار بالعام عن الخاص ويتبين الملازمة وانتفاء اللازم بما بينا
بتمامه هنالك وربما توجه الفرق بين الصورتين باحد وجهين الاول
ان الاخبار بالاعم عن الاخص جائز قطعا فلا يسمع الدليل على بطلانه
بخلاف العكس وهذا غلط لانه انما يصح الاخبار بالعام عن الخاص
اذا كان العام نكرة تدل على كون الخاص متصفا فيه واما اذا كان معرفة
فلا لا تقول الانسان هو الحيوان بعين ما ذكرتم الثاني ان اللام في العالم
اذا تأخر عن زيد كان للمعلوم هو زيد بخلاف ما لم يتقدم ما يصلح ان يكون
له فيصدق ثم ان لا عهد وهو احدى مقدمات الدليل والا بطل فيه
وهذا ايضا غلط لان العالم ينبغي ان يكون وهو منقطع عن زيد
مستقلا بافادة معناه الافرادي ثم ينتسب كالموصولات فانك اذا
قلت زيد هو الذي علم كان الذي علم مستقلا عند افراده ولم يكن
اشارة الى زيد وانما تعلق به وتصير هو اياه بعد الاسناد الحاصل
بالتركيب فكذا اللام التي هي بمعناه قال النسخ الازالة نسخت
الشمس الظل والنقل اقول ما هو كان مشترك فيه الكتاب والسنة
والاجماع وهذا وهو النسخ يشترك فيه الكتاب والسنة دون الاجماع
لما سنبين انه لا ينسخ وهو لا ينسخ به والنسخ في اللغة يقال لمعنيين

للازالة

للازالة نسخت الشمس الظل ونسخت الريح آثار القدم اى ازالته
وللنقل نسخت الكتاب اى نقلت ما فيه الى آخر ونسخت النحل
اى نقلتها من موضع الى موضع ومنه المناسخات في المواريث
لانتقال المال من وارث الى وارث والتناسخ في الارواح لانه
نقل من بدن الى بدن واختلف في حقيقته فقيل حقيقة لهما فهو
مشترك بينهما وقيل للاول وهو الازالة وللنقل مجاز باسم الملزوم و
لا يتعلق به غرض علمي واما في الاصطلاح فهو رفع الحكم الشرعي
بدليل شرعي متأخر فقوله رفع الحكم يخرج المباح بحكم الاصل فان
رفعه بدليل شرعي ليس بنسخ وقوله بدليل شرعي ليخرج رفعه
بالموت والنوم والغفلة والجنون وقوله متأخر يخرج نحو صل
عند كل زوال الى آخر الشهر وان كان يمكن ان يقال انه ليس
برفع فان الحكم لم يثبت باول الكلام الا بالتمام فكيف يرفع لكن
التصريح ودفع التوهم مما يقصد في الحدود وربما نعى عليه ان
الحكم كلام الله وهو قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصور
رفعه ولا تأخره عن غيره فاجاب عنه بانا نريد بالحكم ما ثبت
على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا فانا نقطع بان الوجوب المشروط
بالعقل لم يكن قبل العقل ثم ثبت بعده وذلك ليس بقديم
ممتنع انتفاؤه وتأخره ثم انا نعلم قطعا انه اذا ثبت تحريم شيء
بعد وجوبه فقد انتفى الوجوب وهذا هو الذي نعنيه بالرفع واذا
تصورنا الحكم والرفع كذلك كان امكان رفعه ضروريا وكذا تأخره
قال الامام اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم

الاعلام في النقل ازالة عن موضعه الاول وفيه للتناسخ وهو النقل وللازالة مجاز باسم

عنده

لان الكلام هو

أقول هذه تعريفات للنسخ لم يرتضها الأول قال به الإمام الأول هو اللفظ
الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول ومعناه أن الحكم كان
دائماً في علم الله دواماً مشروطاً بشرط لا يعلمه إلا هو وأجل الدوام
أن يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل دوامه وما ذلك
إلا بتوقيفه تعالى إياه فإذا قال قولاً دالاً عليه فذلك هو النسخ و
اعترض عليه بوجوه منها أنه فسر النسخ باللفظ وهو دليل النسخ لا هو
نفس نسخ الحكم بالآية والخبر ومنها أنه غير مطرد لدخول ما ليس بنسخ
فيه وهو قول العدل نسخ حكم كذا فإنه لفظ دال على ظهور انتفاء
شرط الدوام وليس بنسخ ضرورة ومنها أنه غير منعكس لخروج
ما هو نسخ عنه إذ قد يكون النسخ بفعله عليه السلام ومنها أنه تعريف
الشيء بنفسه لأنه فسر شرط دوام الحكم بانتفاء النسخ فيكون الشرط
انتفاء انتفاء النسخ وهو حصول النسخ فيكون حاصل كلامه أنه اللفظ
الدال على حصول النسخ وقد يجاب عنها بأنه قد علم أن الحكم يدوم ما
وجد شرط دوامه وليس شرطه إلا عدم قول الله الدال على انقطاعه
فانقطاع الدوام هو ذلك القول وهو النسخ فكما أن الحكم ليس إلا قوله
افعل فالنسخ ليس إلا ذلك القول وقول العدل وفعل الرسول
يدلان على ذلك القول فهما دليلا النسخ الدال بالذات والمراد
إنما هو الدال بالذات وبما ذكرناه ظ أنه لا يتوقف فهمه على فهم
النسخ وإن كان في الخارج هو النسخ وكذلك كل حد ومحدود يتحدان
ذاتاً ويتغايران مفهوماً الثاني قال الغزالي هو الخطاب الدال على
ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً

وهو تعريف الإمام للنسخ

مع تراخيه عنه واعترض عليه بالثلاثة الأول وهي أن اللفظ دليل النسخ
وقول العدل يدخل فيه ويخرج فعل الرسول ويرد ههنا سؤال يخصه
وهو أن قوله على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه زيادة لا يحتاج
إليه أما لولاه لكان ثابتاً فلأن الرفع لا يكون إلا إذا كان كذلك
وأما مع تراخيه عنه فلأنه لولاه لم يتقرر الحكم الأول فكان دفعاً لا رفعاً
كالتخصيص وقد يجاب عن الرابع بأن قوله لولاه لكان ثابتاً احتراز
عن قول العدل لأنه قد ارتفع بقول الشارع رواه العدل أم
لا ومع تراخيه عنه كقوله متأخراً احتراز عن الغاية الثالث قال الفقهاء
النص الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده واعترض
عليه بالثلاثة المورده على الغزالي والإمام والجواب ما عرفت مع
أن قول الراوي العدل ليس بنص وقد تلتزم كون الفعل إذا أفاد حكماً نصاً
فيه فإنه يوصف بما وصف به الألفاظ من الظاهر والمجمل هذا ولا معنى
لعدولهم من الرفع إلى الانتهاء لأن ذلك يحتمل أموراً ثلاثة اثنان فاسدان
وواحد نزاع لفظي أحدها أنهم فروا من الرفع لكون الحكم قديماً والتعلق قديماً
فلا يتصور رفع شيء منهما وهذا فاسد فإن انتهاء أمد الحكم لا يتصور مع
دوام الوجوب وعدم دوامه هو رفعه فقد قال بالرفع معنىً وأنكره لفظاً
فتناقض ثانيها أنهم فروا منه لأن التعلق بفعل مستقبل لا يمكن رفعه
فإذا نسخ علم أنه لم يكن متعلقاً به وهذا أيضاً فاسد لأنه يلزم منه القول
بامتناع النسخ قبل الفعل لأنه إذا صدق أن ما نسخ فالخطاب لم يتناوله
صدق بحكم عكس النقيض أن ما يتناوله الخطاب لا ينسخ ولا شك أن
الخطاب في قوله صل يوم الخميس قد تناول الفعل في الجملة فيجب أن لا يكون

نسخه كما ذهب اليه المعتزلة وهو خلاف ما ذهب الفقهاء بانها
انهم فسروا الازالة بورود النسخ ببيان احد التعلق بالمستقبل المظنون
استمراره قبل سماع الناسخ مع انه لم يكن مستمرا في نفس الامر فبسماع
الناسخ زال ذلك الظن وزال التعلق المظنون وهذا صحيح لكنه ليس
خلافا في المعنى لانه يستلزم زوال التعلق المظنون قطعا وهو مرادنا
بالرفع ومرادهم بالانتهاء انتهاء لفظنا الدائم قالت المعتزلة هو اللفظ
الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زايل على وجه
لولاه لكان ثابتا واعترض عليه بالاربعة التي وردت على
الغزالي بعينها وبخامس تخصه وهو المقيد بالمرة يفعل وصورته
ان يقول يجب عليك الحج في جميع السنين مرة واحدة وهو قد
حج مرة فان هذا اللفظ دال على ان مثل الحكم الثابت بالنص
المتقدم وهو الحج زايل عنه على وجه لولاه لكان ثابتا بحكم عمومه الذي
لم يدفعه التقييد بالمرة قال والاجماع اقول اجمع اهل الشرايع على جواز
النسخ ووقوعه وخالفت اليهود غير العيسوية في جوازه فقالوا
يمتنع عقلا وابو مسلم الاصفهاني في وقوعه فقال انه وان جاز عقلا
لكنه لم يقع لنا انا نقطع بجوازه عقلا وانه لو فرض وقوعه لم يلزم منه
محال لذاته سواء اعتبرت المصالح ام لا اما اذا لم تعتبر فظاهر لان
الله يفعل ما يشاء واما اذا اعتبرت فلانا نقطع ان المصلحة
تختلف باختلاف الاوقات كشرب دواء في وقت دون وقت
فلا يبعد ان يكون المصلحة في وقت تقتضي شرع ذلك الحكم وفي
وقت رفعه واما الوقوع فانه جاء في التوراة ان آدم عليه السلام امر بتزويج

بناته

بناته من بنيه وقد حرم ذلك باتفاق وهو النسخ وقد استدل عليه بان
السبت كان قبل موسى مباحا ثم حرم وكان الختان جايزا ثم اوجب
يوم الولادة عندهم والجمع بين الاختين كان جايزا ثم حرم عندهم
وكل ذلك ليس من الجواب منع كونه نسخا لانه رفع لامور كانت مباحة بالاصل
ورفع مباح الاصل ليس بنسخ كما علمت قال قالوا ان حصل اقول
هذه حجج مانعي النسخ قالوا اولا لو نسخ شريعة موسى لبطل قول موسى
هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض والتالي باطل
لكونه متواترا فلا يمكن بطلانه قطعا وقول رسول الله فلا يمكن بطلانه
فكذا المقدم الجواب التزام بطلانه ومنع كونه قول موسى ومتواترا بل هو
مختلق قيل انما اختلقه ابن الراوندي والدليل على انه مختلق انه لو
كان صحيحا عندهم لقضت العادة بان يقولوه للنبي ويحتجوا به عليه ولم
يقع والا لاشتهر عادة قالوا ثانيا ان نسخ الله الحكم فاما لحكمة ظهرت
له لم تكن ظاهرة له قبل اولا وكلاهما باطل فالاول لانه هو البداء
انه على الله محال والثاني لان ما لا يكون لحكمة فهو عبث وهو ايضا
على الله محال الجواب انا لا نعتبر المصلحة فان عنيتم بالعبث
ما لا مصلحة فيه فهو ملتزم او غيره فلا يلزم سلمناه لكن المصلحة
تختلف باختلاف الاحوال والازمان كمنفعة شرب الدواء في
وقت او حالة ومضرته في حالة اخرى او وقت اخر فعلا يتجدد مصلحة
لم تكن موجودة لا انه يتجدد ظهور مصلحة لم تكن ظاهرة فلم يلزم البداء وان سلم
ان علم ظهور المصلحة بجددها اخبرنا الانبياء ولا البداء او تجدد
العلم بها اخبرنا النبي ولا عبث قالوا ثالثا الحكم الاول اما مقيد بغاية

او مؤبد وكيف كان لا ينسخ اما اذا كان مقيدا بغاية فلان الحكم بخلافه بعد
تلك الغاية لا يكون نسخا لكن يقول خصم الى العبد ثم يقول في العبد لا نص اذ ليس
فيه رفع قطعا واما اذا كان مؤبدا فلانه لا يقبل النسخ اما اولا فللتناقض
اذ حاصله انه مؤبد ليس بمؤبد واما ثانيا فلانه يؤدي الى تعذر الاخبار
به واما ثالثا فلانه يؤدي الى نفي الوثوق بتأبيد حكم ما وقد ذكرتم احكاما
مؤبدة كالصلوة والصوم واما رابعا فلانه يؤدي الى جواز نسخ شريعتكم
وانتم لا تقولون به الجواب ان التأبيد يمكن ان يجعل قيدا في الفعل
المتعلق للوجوب وان يجعل قيدا في الوجوب نفسه والمبحث جعله
قيدا في الفعل نفسه اي الفعل ابدا واحب في الخلوة فلا نسلم انه لا
يقبل النسخ وذلك كما لو كان الوقت معينا بان يقول صم رمضان هذه
السنة ثم ينسخ قبله فيكون رمضان ظرفا للصوم والوجوب ثابت قبله
ويرتفع فلا يوجد فيه واذا جاز ذلك مع الخصوصية في الوقت مع
قيد التأبيد وانه ظاهر في تناوله ويمكن ان لا يتناول الجلد وتحقيقه ان
قوله صم رمضان ابدا ابدا يدل على ان كل صوم شهر من شهور رمضان الى
الابد واجب في الجملة غير مقيد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع
الوجوب ومعناه عدم استمراره منافيا له وذلك نقول صم كل
رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب واذا مات
انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب ببعض من
الرمضانات وتناول الخطاب له نعم الممنوع ان يجعل التابيد قيدا
للوجوب بان يخبر ان الوجوب ثابت ابدا لم ينسخ حتى ياتي
زمان لا وجوب فيه وما ذكرتم من الوجوه انما يبطل هذا القسم

عن التابيد بوجه من
الوجوه اذ ما من عبارة
تذكر له الا وتقبل النسخ و
نحن نعلم بالضرورة ان
ذلك من المعاني النفسية
يمكن التعبير عنه والاخبار
صح صح

ومثله غير واقع ولا النزاع واقع فيه والتلخيص ان زمان الواجب
غير زمان الوجوب فقد يتعلق الاول بالابد دون الثاني قالوا
رابعا لو جاز النسخ وهو ارتفاع الحكم فاما قبل وجوده او بعده
او معه والكل باطل اما قبل الوجود فلانه اذا لم يوجد كيف يرتفع
والعدم لا اصلي لا يكون ارتفاعا واما بعد وجوده فلانه اذا وجد
فيمتنع ان يرتفع لان ما صار موجودا لا يصير بعد ما بعينه بل غايته
ان لا يوجد مثله ثانيا واما ان يرتفع هو بعينه فمحال واما مع الوجود
فلمثل ذلك مع امر زائد وهو انه لو ارتفع حال الوجود لزم اجتماع
النفي والاثبات فيوجد حين لا يوجد وانه مستحيل الجواب
ان هذا يدل على ان الفعل لا يرتفع وهو غير محل النزاع بل المراد
ان التكليف الذي كان متعلقا به قد زال وهو ممكن كما يزول بالموت
لانا لا نعلم بالضرورة انه بعد الموت لم يبق مكلفا بعد ان كان مكلفا
وهو معنى الارتفاع في النسخ لان الفعل يرتفع فالوجه منها اما
ان يكون الباري تعالى عالما باستمراره ابدا او لا وعلى التقديرين
فلا نسخ اما اذا علم استمراره ابدا فظ والا لزم الجهل واما اذا لم
يعلم استمراره ابدا فلانه يعلمه الى وقت معين وهو الوقت الذي
يعلم انه ينسخ فيه وعلمه بارتفاعه بنسخه اياه لا يمنع النسخ بل يلزم منه
وجود النسخ فكيف ينافيه قال وعلى الاصفهاني اقول ما ذكرناه
كله مع اليهود لما على الاصفهاني دليلا على الوقوع ان هذه الامة اجمعت على
ان شريعتنا ناسخة لما يخالفها من الاحكام ثم نقول صحة شريعتنا ان
توقفت على النسخ وقد ثبتت بالبرهان فقد صح النسخ والا جاز

فيكون الحكم في علمه موقتا
وذلك الوقت غير ثابت فيما
يعلم فالقول الذي ينفيه
فيه لا يكون دافعا للحكم
الثابت فلا يكون نسخا
الجواب بخيار انه
يعلمه الى وقت معين
صح

اثبات النسخ بالادلة الشرعية لان كل ما يتوقف عليه السمع يجوز اثباته
به والاجماع فيهما وايضا ان التوجه الى بيت المقدس كان واجبا اجماعا
ونسخ بالتوجه الى القبلة وايضا كانت الوصية للوالدين والاقربين
واجبة وقد نسخت بآية المواريث وايضا ثبات الواحد للعشرة
كان واجبا ونسخ بثبات الواحد للاثنين وذلك كثير لا يحصى عند الادما
فعليه بالكتب المصنفة فيه قال مسئلة المختار اقول هذه مسئلة النسخ
قبل الفعل وصورتها ان يقول حجوا هذه السنة ثم يقول قبل دخول عرفة
لا تحجوا وقد اختلف في جوازه والمختار الجواز ومنعه المعتزلة
والصيرفي لنا انه ثبت بالدليل فيما تقدم ان التكليف ثابت قبل
وقت الفعل فوجب جواز رفعه بالنسخ كما يرفع بالموت عقلا ولا رفع
ولنا ايضا ان كل نسخ قبل وقت الفعل لانه ان التكليف بالفعل بعد
وقته محال لانه ان فعل اطاع وان ترك عصى فلا نسخ وكذلك في وقت فعله
لانه فعل واطاع به فلا يمكن كونه طاعة بعد تحققها وقد يعاد الكلام
فيما لم يفعل شيئا من الافراد التي يتناولها التكليف وليس كل نسخ كذلك
فلا يحصل الالزام واستدل بقصة ابراهيم وهي انه امر بذبح ولده
ونسخ قبل التمكن من الفعل اما الاول فبدليل قوله افعل ما تؤمر ولانه اقدم
على الذبح وترويع الولد ولو لم يكن مأمورا به لكان ذلك ممتنعا شرعا
وعادة واما الثاني فلانه لم يفعل فلو كان مع حضور الوقت لكان عاصيا
واعترض عليه بانا لا نسلم انه لو لم يفعل وقد حضر الوقت لكان عاصيا
لجواز ان يكون الوقت موسعا فيحصل التمكن فلا يعصي بالتاخير ثم
يمتنع النسخ اما اولا فبانه لو كان موسعا لكان الوجوب متعلقا

بالمستقبل

بالمستقبل لان الامر باق عليه قطعا فاذا نسخ عنه فقد نسخ تعلق
الوجوب بالمستقبل وهو المانع عندهم من النسخ فقد جاز ما قالوا انه ممتنع
وهو المط واما ثانيا فانه لو كان موسعا لاخر الفعل ثم لم يقدم على الذبح
وترويع الولد عادة اما رجاء ان ينسخ عنه واما رجاء ان يموت فيسقط
عنه لعظم الامر فيما يؤخر عادة ورد ما دفعوه بوجوه اخر منها انه
لم يؤمر بشيء وانما توهم ذلك نوعها بارادة الرؤيا ولو سلم فلم يؤمر
بالذبح انما امر بمقدماته من اضجاعه واخذ المدية وتله للجبين
ويدل اليه قوله لما امرهم بقوله افعل ما تؤمر واقدامه على الذبح
والترويع انما يحتم لولا الامر كيف وقد دل على خلافه قوله ان هذا
لهو البلاء المبين وقوله وفديناه بذبح عظيم ولولا الامر لما كان بلاء
مبينا ولما احتاج الى الفداء وعلى اصلهم لو نودي لابد حينئذ في الجهل
لما يظهر انه امر وليس كذلك وهو غير جائز ومنها انا لا نسلم انه
لم يذبح بل روي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتحم عقيب القطع وانه
خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا معتبرا واما ثانيا فلانه لو
ذبح لما احتيج الى الفداء ولو صح الذبح بالصفيحة مع الامر به لكان
تكليفا بالمحال وهم لا يجوزونه ثم قد نسخ عنه والا لاثم بتركه فيكون نسخا
قبل التمكن قالوا لو كان الفعل مطلوبا في الوقت الذي علم الوجوب
فيه لكان مامورا به في ذلك الوقت غير مامور به في ذلك الوقت
فتوارد النفي والاثبات على محل واحد وانه محال وان لم يكن واجبا
في ذلك الوقت فلا يكون نفي الوجوب فيه نسخا الجواب المختار انه ليس
مامورا به في ذلك الوقت ومع ذلك فلا نسخ قلنا ممنوع فانه مامور به

قبل ذلك الوقت لم يرد تجويز تركه في وقت آخر متعلقا بالفعل
في الوقت الذي كان الوجوب متعلقا به كما لو مات قبل الوقت فانه يقطع
عنه التكليف بالموت فالتكليف وعدمه قبل الوقت في زمانين فلا تناقض
الا ان متعلقهما هو الفعل في وقت واحد وذلك جائز وانه محل النزاع قال
مسئلة الجمهور اقول الحكم المقيد بالتابيد ان كان التابيد قيدا في الفعل مثل
ان يقول صوموا ابدا فالجمهور على جواز نسخه وان كان التابيد قيدا
للوجوب وبيانا لمدة بقاء الوجوب واستمراره فان كان نصا مثل
ان يقول الصوم واجب مستمر ابدا لم يقبل خلافه والا قبل وحمل ذلك على
مجازه لنا انه لا يزيد في دلالته على حرمات الزمان على دلالة قوله
صم غدا على صوم غد وقد فرضنا ان ذلك قابل للنسخ فاذا جاز ذلك
مع قوة الخصوصية فيما يتناوله فهذا مع ظهوره واحتماله ان لا يتناول
اولى بالجواز قالوا التابيد معناه انه دائم والنسخ ينفي الدوام ويقطعه
فكان متناقضا فلم يجز على الله الجواب لا نسلم التناقض اذ لا تناقض
بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به وذلك كما لا تناقض
بين ايجاب صوم مقيد برمضان وان لا يوجد الوجوب في ذلك الزمان كما
يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك لما يتعلق التكليف بالصوم في غد لو
قبل غد فلا يوجد في غد تكليف قال مسئلة الجمهور جواز النسخ اقول
قد اختلف في جواز نسخ التكليف من غير تكليف اخر بدلا عنه فجوزه
الجمهور ومنعه قوم لنا انه ان لم نعتبر رعاية المصالح فلا اشكال وان قلنا
بها فلا استحالة عقلا بان تكون المصلحة في النسخ عنه بلا بدل ولنا ايضا
انه لو لم يجز لما وقع وقد وقع منه قوله فقدموا بين يدي نجويكم صدقة

او جعل الصدقة عند مناجاة الرسول ثم نسخ بلا بدل ومنه ان الامساك بعد الفطر
عن المباشرة كان واجبا ثم نسخ بلا بدل ومنه انه نهى عن ادخار لحوم الاضاحي
محرما ثم نسخه مبيحا بلا بدل قالوا قال الله ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها
او مثلها ولا يتصور كونه خيرا ومثلا الا في بدل والجواب نات بلفظ خير
منها لا بحكم خير من حكمها وليس الخلاف في اللفظ انما الخلاف في الحكم و
لا دلالة في الاية عليه سلمنا ان المراد نات بحكم خير منها لكنه عام يقبل التخصيص
فلعله خصص بما نسخ لا الى بدل سلمناه ولا يلزم البدل اذ فاته بنسخه من
غير بدل وهو حكم فلعله خير للمكلف لمصلحة يعلمها الله ولا نعلمها نحن سلمنا
لكن هذا دال على عدم الوقوع واما على عدم الجواز فلا والنزاع في الجواز
قال مسئلة الجمهور جواز النسخ اقول يجوز نسخ التكليف بتكليف اخف او
مساو اتفاقا وهل يجوز بتكليف اثقل منه الجمهور على جوازه ومنعه قوم
لنا ما تقدم انه ان لم يعتبر المصلحة فواضح وان اعتبر فلعل المصلحة في
الاثقل وايضا لو لم يجز لم يقع وقد وقع منها التخيير بين الصوم والفدية كان
هو الواجب اولا ثم نسخ بتعيين الصوم ولا شك ان التزام احد الامرين بعينه اشق
من التخيير بينهما ومنه ان صوم عاشورا كان الواجب ثم نسخ بصوم رمضان
وصوم شهر اشق من صوم يوم واحد ومنه ان الحبس في البيوت كان هو
الواجب على الزاني فنسخ بالحد من الجلد والرجم وانه اثقل قالوا الانتقال
الى الاشق الاثقل ابعد من المصلحة فلا يجوز الجواب اولا النقض فانه يلزم
في اصل التكليف فانه نقل من البراءة الاصلية الى ما هو اثقل فينبغي ان لا يجوز
وانه جائز اتفاقا وثانيا لا نسلم انه ابعد من البراءة الاصلية الى ما هو اثقل
ينبغي ان لا يجوز وانه جائز اتفاقا وثانيا لا نسلم انه ابعد من المصلحة وربما

علم الله ان المصلحة في الاثقل بعد الاخف اكثر كما ينقلهم من الصحة الى السقم
ومن القوة الى الضعف ومن الشباب الى الهرم هذا لعله فلم رعاية المصلحة
وانها ممنوعة وانما لم يتعرض له لانه قد علم قالوا ثانيا قال الله تعالى يريد
الله ان يخفف يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والنقل الى الاثقل
بخلاف ذلك فلا يريده الجواب اولا انا لا نسلم عموم التخفيف واليسر
والعسر في الايتين بل هي مطلقة ولو سلم فنسيا فيها بدل على ارادة ذلك
في المآل فان التخفيف مع تخفيف الحساب واليسر مع تكثير الثواب ولو سلم
فانه مجاز من باب تسمية الشيء باسم عاقبته مثل لدوا للموت وابنوا
للخراب فان التكليف سمي تخفيفا ويسرا باعتبار ان عاقبته تخفيف
الحساب وتكثير الثواب ولو انه للفور لا للمآل ولا مجاز باعتبار المآل
فهو مخصوص لما ذكرناه من النسخ بالاثقل كما هو مخصوص بخروج انواع التكاليف
الثقيلة وانواع الابتلاء في الابدان والاموال مما هو واقع بالاتفاق ولا يعد
ولا يحصى قالوا ثالثا قال تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها
فيجب الاخف لانه الخير او المساوي او مثلها فيجب الاخف لانه الخير
او المساوي لانه المثل والاشق ليس بخير ولا مثل الجواب انه خير باعتبار
الثواب اذ لعل الثواب فيه اكثر قال تعالى لا يصيبهم ظمأ ولا مخمصة الاية
وقال عليه السلام اجرك بقدر نصبك وكما يقول الطبيب للمريض الحوخ خير
لك قال مسئلة الجمهور على جواز النسخ اقول النسخ اما للتلاوة فقط
او للحكم فقط او لهما معا والثلاثة جايزة وخالف فيه بعض المعتزلة لنا
انا نقطع بالجواز فان جواز تلاوة الاية حكم من احكامها وما تدل عليه من
الاحكام حكم اخر لها ولا تلازم بينها واذا ثبت ذلك يجوز نسخها ونسخ

احدهما كساير الاحكام المتباينة ولنا ايضا الوقوع وانه دليل الجواز اما
التلاوة فقط فلما روى عمر انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم وحكمه ثابت وان خصص بالاحصان واما الحكم فكنسخ
الاعتداد بالحول واللفظ مقروء واما هما معا فما روت عائشة رضي
الله رضي الله عنها انه كان فيما انزل عشر رضعات محرمات وقد نسخ
حكمه وتلاوته وهل يجوز في المنسوخ ان تمسه المحدث او يتلوه الجنب
فيه تردد والاشبه انه لا يجوز فيما نسخ حكمه واقر تلاوته لانه قران
اجماعا ويجوز فيما نسخ تلاوته واقر حكمه لانه ليس بقران اجماعا قالوا
اولا التلاوة مع حكمها في دلالتها عليه كالعلم مع العالمية والمنطوق مع
المفهوم فكما لا ينفك العلم والعالمية ولا المنطوق ومفهومه كذلك لا ينفك
التلاوة والحكم الجواب منع ثبوت العالمية فانه فرع ثبوت الاحوال
وانه عندنا باطل فليست العالمية امرا ورا قيام العلم بالذات لازما
له وكذا منع المفهوم فانه غير لازم ونحن لسنا ممن نقول به ولئن سلمنا
فلا يلزم من نسخ احد دون الاخر الانفكاك لان التلاوة امارة الحكم
ابتداء لا دواما اي تدل ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم ولا تدل
دوامها على دوامه ولذلك فانه قد يثبت بها مرة واحدة والتلاوة
تتكرر ابدا واذا كان كذلك فاذا نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ
لدوامها فهو غير الدليل واذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ للدوام وهو غير
مدلول فلا يلزم انفكاك الدليل والمدلول بخلاف العالمية مع العلم والمنطوق
مع المفهوم ان ثبتنا التلازم بينهما ابتداء ودواما قالوا ثانيا بقاء التلاوة
دون الحكم توهم بقاء الحكم وانه ايقاع في الجهل وهو قبيح فلا يقع من الله والقا

فصول فائدة القرآن لانحصار فائدة اللفظ في إفادة مدلوله وإذا لم
يقصد به ذلك فقد بطلت فائدته والكلام الذي لا فائدة فيه يجب أن ينزه عنه
القرآن الجواب هذا مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
وقد أبطلناهما ولو سلم فقولكم إنه ايقاع في الجهل قلنا لا نسلم وإنما يكون
كذلك لو لم ينصب عليه دليل وإذا انتصب فلا إذ المجتهد يعلم بالدليل
والمقلد يعلم بالرجوع إليه فينتفي الجهل قولكم يزول فائدة القرآن قلنا
لا نسلم إنما يلزم لو انحصرت فائدته فيما ذكرتم وهو ممنوع لجواز أن يكون
فائدته كونه معجزا بفصاحة لفظه وقرآنا يتلى للثواب قال مسئلة المختار
أقول الكلام في نسخ الخبر له صورتان أحدهما نسخ ايقاع الخبر بأن يكلف
الشارع أحدا بأن يخبر بشيء من عقلي أو عادي أو شرعي كوجود الباري
وإحراق النار وإيمان زيد ثم ينسخه فهذا جائز باتفاق وهل يجوز نسخه
بنقيضه أي بأن يكلفه الإخبار بنقيضه المختار جوازه خلافا للمعتزلة
ومبناه أصلهم في حكم العقل لأن أحدهما كذب فالتكليف به قبيح وقد علمت
فساده ثانيهما نسخ مدلول الخبر فإن كان مدلوله مما لا يتغير كوجود الصانع
وحدوث العالم فلا يجوز اتفاقا وأما مدلول خبر فإن كان مدلوله مما لا
يتغير كوجود كإيمان زيد وكفره فقد اختلف فيه والمختار أنه مثل ما
لا يتغير مدلوله فلا يجوز وعليه الشافعي وأبو هاشم خلافا لبعض المعتزلة
فإن منهم من أجازه في المتعلق بالمستقبل دون الماضي ثم استدلوا عليه
بأنه إذا قال ببعض أنتم مأمورون بصوم رمضان ثم قال لا تصوموا رمضان
جاز اتفاقا وهذا مما يرفع الخلاف بيننا وبينهم لأنه نسخ لوجوب صوم رمضان
فليس بخبر بل هو أمر أخبر عنه وأما مدلول الخبر وهو وقوع الأمر فلم

واعلم أنا قد اتفقنا على أنه يجوز أن يقول أما أنا فأفعل كذا أبدا ثم يقول
أردت عشرين سنة لكنه تخصيص لا نسخ وإذا لا خلاف محققا فلا معنى
للحجاج قال مسئلة يجوز نسخ القرآن بالقرآن أقول القائلون بالنسخ
اتفقوا على جواز نسخ القرآن بالقرآن كالعدتين وهما الاعتداد بالحول
وبأربعة أشهر وعشر وكذا نسخ الخبر المتواتر بالخبر المتواتر والآحاد بالآحاد
وذلك كما نهى النبي عليه السلام عن ادخار لحوم الأضاحي ثم قال كنت نهيتكم
عن ادخار لحوم الأضاحي ألا فادخروها وكذا نسخ الآحاد بالمتواتر بل
هو أجدر أما الخلاف في نسخ المتواتر بالآحاد وقد نفاه الأكثرون وجوزه
الأقلون وذلك بخلاف تخصيص المتواتر بالآحاد فإنه جوزه الأكثرون
ونفاه الأقلون وقد فرقنا بينهما بأن التخصيص بيان وجمع للدليلين و
النسخ إبطال ورفع ولا يرد علينا أن النسخ تخصيص وقد جاز التخصيص
فليجز النسخ وإنه أقوى شبه الخصم لنا أن المتواتر قاطع والآحاد مظنون
والقاطع لا يقابله المظنون قالوا أولا نسخ المتواتر بالآحاد قد وقع وهو أن
التوجه إلى بيت المقدس كان متواترا ونسخ بالآحاد وهو أن أهل مسجد
قباء سمعوا مناديه عليه السلام يقول ألا إن القبلة قد حولت فاستداروا
وتوجهوا ولم ينكر عليهم الرسول عليه السلام الجواب إنك عرفت أن
خبر الواحد قد يفيد القطع بانضمام القرائن إليه وهذا من ذلك القبيل
لأن نداء منادي الرسول بحضرته على رؤوس الأشهاد في مثل هذا العظيم
قرينة صدقه عادة ويجب المصير إليه لما ذكرنا من امتناع ترك القاطع
بالمظنون قالوا ثانيا نقطع بتتبع الآثار أن الرسول كان يبعث الآحاد لتبليغ
الأحكام مطلقا مبتدأة كانت أو ناسخة لا يفرق بينهما والمبعوث إليهم

متعبدون بتلك الاحكام وربما كان في الاحكام ما ينسخ متواترا لانهم لم
ينقلوا الفرق وهو دليل جواز نسخ المتواتر بالاحاد الجواب هذا ان سلم
الا ان يكون المنسوخ مما ذكرناه من المتواتر وان سلم فلحصول العلم
بتلك الاحاد بقرينة الحال لما ذكرنا من عدم مقابلة المظنون للقاطع
قالوا ثانيا قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان
يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير نسخ بما روي انه عليه السلام نهى
عن اكل كل ذي ناب من السباع وهو خبر آحاد واذا جاز نسخ القران
به فالخبر اجدر الجواب انا نمنع ثبوت حكم الخبر فانه مختلف فيه والمصنف
مالكي لا يقول به واما بان المعنى لا اجد الآن والتحريم في المستقبل لا ينافيه
حتى يلزم نسخه به غايته ان عدم التحريم ثبت بالاية ورفع بالخبر لكن عدم
التحريم معناه بقاء الاباحة الاصلية فالخبر قد حرم ما كان حلالا بالاصل
ولم يرفع حكما شرعيا ومثله ليس نسخا اتفاقا قال ويعرف الناسخ بعلم
اقول لتعيين الناسخ ومعرفته من المنسوخ ومما ليس بناسخ ولا منسوخ
طرق صحيحة وطرق فاسدة القسم الاول الطرق الصحيحة فمنها ان يعلم
تاخره بضبط التاريخ مثل ان يعلم ان هذه نزلت في غزوة كذا و
تلك في غزوة كذا وهذه في خامسة الهجرة وتلك في سادستها ومنها
ان يقول عليه السلام هذا ناسخ وهذا منسوخ اما صريحا واما بان يذكر
ما هو في معناه نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وكنت
نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها وامثالهما ومنها
الاجماع على انه ناسخ القسم الثاني الطرق الفاسدة فمنها قول الصحابي
هذا ناسخ فان تعيينه قد يكون عن اجتهاد ولا يجب اتباع المجتهد لغيره

ثم اذا لو تعارض متواتران فعين احدهما فقال هذا ناسخ لذاك
هل يسمع فيه نظر من حيث انه نسخ للمتواتر بالآحاد وبالمتواتر والآحاد
دليل كونه ناسخا وما لا يقبل ابتداء فقد يقبل اذا كان مآلا له كما يقبل
الشاهدان في الاحصان وان ترتب عليه الرجم دون الرجم وشهادة
النساء في الولادة وان ترتب عليه النسب دون النسب ومجاله التجويز
العقلي ولا دليل على احد الطرفين فيتوقف ومنها قبليته في المصحف فتستلزم
قبليته في النزول وانما لم تدل لانها لم تترتب بترتيب النزول ومنها حداثة
سن الصحابي لانه متاخر الصحبة فيدل على تاخر ما نقله لان منقول
متاخر الصحبة قد يكون متقدما وبالعكس اللهم الا ان ينقطع صحبة الاول
قبل صحبة الثاني فيرجع الى ما علم تقدم تاريخه ومنها تاخر اسلامه وهو
كما قبله ومنها موافقته لحكم البراءة الاصلية فيدل على تاخره من حيث
انه لو تقدم لم يفد الا ما علم بالاصل فيعرى عن الفائدة الجديدة واذا
تاخر افاد الآخر رفع حكم الاصل وهذا رفع حكم الاول وقد عرفت طرق التعيين
فاذا لم تعلم الناسخ معينا بطريقه وجب التوقف حتى يظهر دليل التعيين
فيهما لا ان يرجح رفع حكمها مع العلم بان احدهما حق وانه لا يجوز قال
مسئلة الجمهور على جواز نسخ السنة بالقران وللشافعي قولان اقول
قد اختلف في جواز نسخ السنة بالقران والجمهور على جوازه وللشافعي
فيه قولان لنا انه لو امتنع لامتنع لغيره واللازم منتف اما الملازمة فلانه بالنظر
الى نفسه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال واما انتفاء اللازم فلان الاصل
عدم الغير ولنا ايضا الوقوع فانه ان التوجه الى بيت المقدس ثبت بالسنة
فانه ليس في الآيات ما يدل عليه ثم نسخ بالقران وهو قوله فول وجهك شطر المسجد

الحرام ومنه حرمة المباشرة بالليل ثبت بالسنة لما ذكرنا ونسخ بالقران
وهو قوله فالآن باشروهن حتى يتبين ومنه صوم عاشورا ثبت بالسنة لما ذكرنا
ونسخ بالقران وهو قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه واعترض بانا لا نسلم ان النسخ
فيما ذكرتم من الصور بالقران لجواز ان يثبت بالسنة ويوافقها القران فان
الحكم الموافق للنص لا يجب ان يكون منه الجواب ان ذلك لو صح لمنع تعيين ناسخ
ابدا النطرق مثل ذلك الاحتمال اليه وانه خلاف الاجماع ولا يخفى ان ذلك غير لازم مما
علم بطريقه السابقة وقد يقال ربما ثبت ما نسخ من الكتاب تلاوته قالوا اولا
قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم دل على ان الرسول مبين للاحكام وهو الغرض
من بعثته فلو نسخ بما جاء به لكان رافعا لا مبينا لان نسخ الحكم دفعه ورفع الشيء لا
يكون بيانا له الجواب ان المعني بالبيان في الآية تبليغه اليهم لانه اظهار
ولو سلم فالنسخ ايضا بيان لانتهاء امد الحكم ولو سلم فكونه مبينا لا ينفي كونه
ناسخا ايضا لانه قد يكون مبينا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما ارتفع منها اذ
لا منافاة بينهما **قال** مسئلة الجمهور على جواز نسخ القران **هذا** عكس ما تقدم
وهو نسخ القران بالخبر المتواتر وقد اختلف في جوازه فالجمهور على جوازه
ومنعه الشافعي لنا ما تقدم من انه لو امتنع لامتنع لغيره والاصل عدمه و
استدل بانه وقع فان قوله لا وصية لوارث نسخ الوصية للوالدين و
الاقربين الثابتة بالقران وايضا فرجم المحصن ثبت بفعله وهو قد نسخ
الجلد في حقه وهو ثابت بالقران الجواب انه غير صحيح والا لزم نفي
المعلوم بالمظنون لان الخبرين المذكورين من قبيل الآحاد وانه خلاف
المفروض وهو نسخ القران بالخبر المتواتر بل من جملة الصور التي لا تجوز
بالاتفاق قالوا اولا قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها

وهذا يدل على عدم جواز نسخه بالسنة من وجهين احدهما ان ما نسخ به القران
به القران يجب ان يكون خيرا او مثلا والسنة ليست كذلك ثانيهما انه قال
نأت والضمير لله فيجب ان لا ينسخ الا ما أتى به وانما هو القران الجواب
قولكم دلت الآية على ان ما ينسخ به القران خير منه او مثله قلنا لا نسلم بل
على ان الناسخ خير للمكلف من المنسوخ لان القران لا تفاضل فيه فيكون بعضه
خيرا من بعض ثم ما يثبت من الحكم بالسنة قد يكون اصلح بالنسبة الى
المكلف او مساويا لما ثبت بالقران هو لكم قال نأت والضمير لله قلنا مع
ذلك وان كان النسخ بالسنة لان القران والسنة جميعا من عند الله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قالوا ثانيا قال تعالى قل ما يكون
لي ان ابدله الآية نفى جواز التبديل عنه والنسخ تبديل فينتفي جوازه منه
وهو المطلوب الجواب انه ظ في الوحي وعدم تبديل لفظه بان يضع ما
لم ينزل مكان ما انزل فلا يدل على منع تبديل الحكم ولو سلم فعلى تقدير السنة
بالوحي فلا يكون قد بدله من تلقاء نفسه بل الله هو المبدل **قال** مسئلة الجمهور
على ان الاجماع **اقول** قد اختلف في جواز نسخ الاجماع وهو رفع الحكم الثابت
به والجمهور على عدم جوازه لنا لو نسخ فاما بنص قاطع او باجماع قاطع او بغيرهما
وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان يكون الاجماع على الخطاء لانه على
خلاف القاطع وهو محال واما الثاني فلانه يلزم من الاول الاجماع على تقدم
القاطع على غيره فيلزم خطاء ذلك الاجماع الثاني لا الاول مع تقدم الاضعف
على الاقوى وهو خلاف المعقول قالوا اختلف الامة على قولين فهو اجماع
على ان المسألة اجتهادية يجوز الاخذ بكليهما ثم يجوز اجماعهم على احد القولين
كما مر فاذا اجمعوا ابطل الجواز الذي هو مقتضى ذلك الاجماع وهو معنى

النسخ الجواب لا نسلم جواز ذلك فانه مختلف فيه ولو سلم فلا يكون نسخا لما
علم ان الاجماع الاول مشروط بعدم الاجماع الثاني قال مسئلة الجمهور على ان
الاجماع لا ينسخ به لانه ان كان اقول الاجماع كما انه لا ينسخ فلا ينسخ به غيره عند
الجمهور وذلك لان الاجماع اما ان يكون عن نص اولا وعلى التقديرين فلا نسخ
به اما اذا كان عن نص فلان النص هو الناسخ واما اذا لم يكن عن نص
فلان الاول اما قطعي او ظني فان كان قطعيا كان الاجماع على خلاف القاطع
وخلاف القاطع خطاء فيلزم الاجماع على الخطاء وانه باطل وان كان ظنيا
لم يبق مع الاجماع على خلافه دليلا لان شرط العمل به رجحانه وافادته للظن
وقد انتفى لمعارضة القاطع له وهو الاجماع فلا يثبت به حكم فلا يتصور رفعه
ونسخه قالوا قال ابن عباس لعثمان رضي الله عنهم كيف تحجب الام بالاخوين
وقد قال تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا اخوة فقال
حجبها قومك يا غلام وهذا تصريح بابطال حكم القرآن بالاجماع وهو النسخ
الجواب لا نسلم النسخ فانه يتوقف على ان الآية افادت عدم حجب الام
باخوة قطعا وعلى ان الاخوين ليسا اخوة فان ذلك لو ثبت بدليل ظني وجب حمله على
غير ظاهره دفعا للنسخ لكن دليل شيء منهما ليس بقاطع فان الاول فرع ثبوت
المفهوم وان ثبت فبظاهر والثانية فرع ان الجمع لا يطلق على الاثنين وان
ثبت انه ليس حقيقة فيه فالجواز مجازا مما لا ينكر ولو سلم فيجب تقدير نص
قد جرت قطعا ليكون النسخ به والا كان الاجماع على خلاف القاطع فكان
خطاء وانه باطل قال مسئلة المختار ان القياس اقول قد اختلف في القياس
هل يكون ناسخا ومنسوخا وتفصيله ان القياس اما مظنون او مقطوع
القسم الاول وهو المظنون لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما انه لا يكون ناسخا فلان

قبله اما قطعي او ظني فان كان قطعيا لم يجز نسخه به لان نسخ المقطوع بالمظنون
غير جائز وان كان ظنيا تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه وذلك لانه
مقيد بعدم ظهور معارض راجح او مساو فلا يجب العمل به عند ظهور معارض
راجح سواء قلنا كل مجتهد مصيب او قلنا المصيب واحد وح كان
الواجب العمل به ما لم يظهر راجح وقد عمل به فلم يرفع ولا حكم له في الزمان
الذي ظهر فيه الراجح فيرفع فلا رفع على التقديرين لحكمه فلا نسخ واما انه لا يكون
منسوخا فلان ما بعده لا بد ان يكون قطعيا او ظنيا راجحا واياما كان فقد بان
زوال شرط العمل به لانه به مقيد او التقدير ما هو القسم الثاني وهو المقطوع
ينسخ بالمقطوع في حيوته عليه السلام وهو اذا نسخ حكم الاصل بنص فيقاس
عليه واما بعده فلا ينسخ اذ لا ولاية للنسخ للامة نعم قد يظهر انه كان منسوخا
بان يظهر نسخ حكم اصله قالوا يجوز النسخ بالقياس قياسا على التخصيص
به والجامع كونهما تخصيصين وكون احدهما في الاعيان والآخر في الازمان
لا يصلح فارقا اذ لا اثر له الجواب انه منقوض بالاجماع وبالعقل وبخبر
الواحد فانه يخصص بها ولا ينسخ قال مسئلة المختار جواز نسخ اصل
الفحوى اقول الفحوى مفهوم الموافقة والاصل محل المفهوم ونسخهما معا جائز
اتفاقا واختلف في نسخ احدهما دون الآخر فمنهم من جوزهما ومنهم من منعهما و
المختار جواز نسخ الاصل دون الفحوى وامتناع نسخ الفحوى دون الاصل لنا ان
تحريم التافيف ملزوم لتحريم الضرب والا لم يعلم منه من غير عكس للاولوية
في الفرع ونسخ الفحوى دون الاصل معناه بقاء تحريم التافيف وانتفاء تحريم
الضرب وهو وجود الملزوم مع عدم اللازم وانه محال واما عكسه وهو انتفاء
تحريم الضرب التافيف مع بقاء تحريم الضرب فرفع مع بقاء اللازم

الملزوم

وانه لا نسخ القائلون بالجواز فيهما قالوا افادة اللفظ للاصل والفحوى دلالتان
متغايرتان فجاز رفع كل واحدة منهما بدون الاخرى ضرورة الجواب لا نسلم
دلالة التغاير على رفع كل واحد منهما دون الاخر وانما يصح ذلك اذا لم يكن
احد الغيرين مستلزما للاخر القائلون بالامتناع فيهما قالوا اما الفحوى دون
الاصل فلكون بقاوه يوجب ارتفاع التابع بارتفاع متبوعه واللازم بكون تابعا
له الجواب ان دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على الاصل وليس حكمها
تابعا لحكمه فان فهمنا تحريم الضرب حصل من فهمنا تحريم التافيف لا لان
الضرب انما كان حراما لان التافيف حرام ولو لا حرمة التافيف فقطعا
كان الضرب حلالا والذي يرتفع هو حكم تحريم التافيف لا دلالة اللفظ عليه
فانها باقية فالمتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس بمتبوع قال مسئلة المختار ان نسخ
حكم اصل القياس اقول اذا نسخ حكم اصل القياس هل يبقى معه حكم الفرع ام
لا لنا انه يستلزم خروج علة الاصل عن كونها معتبرة شرعا حينئذ للعلم
بعدم ترتيب الحكم عليها في الاصل والفرع انما يثبت بالعلة فاذا انتفت العلة
انتفى الفرع والا لزم ثبوت الحكم بلا دليل قالوا اولا الفرع تابع للدلالة لا
لحكم الاصل فلا يلزم من انتفاء الحكم انتفاء الدلالة ولم يحدث شيء الا انتفاء
الحكم والدلالة الثابتة باقية فيبقى حكم الفرع وهو بعينه الذي صرتم اليه في
جواز نسخ الاصل دون الفحوى الجواب لا نسلم انه لم يحدث شيء الا انتفاء
الحكم بل تبعه انتفاء الحكمة المعتبرة شرعا وهو ملزوم لانتفاء الحكم لا محالة
بقاؤه بغير حكمة معتبرة فينتفي الحكم ولا كذلك في المفهوم اذ لا يلزم من انتفاء الحكمة
المحرمة للتافيف انتفاء الحكمة المحرمة للضرب اذ لا يلزم من ارتفاع الاضعف
ارتفاع الاقوى قالوا ثانيا هذا حكم يرفع حكم الفرع قياسا من غير علة جامعة
على رفع حكم الاصل

سنا

بينهما موجبة للرفع والقياس بلا جامع فاسد الجواب منع الحس
حكما بالقياس بل بانتفاء الحكم لانتفاء علته وذلك نوع اخر من الاستدلال
لا يحتاج الى اصل وفرع وعلة بل علمنا عدم اعتبار العلة ببطلان
حكم الاصل لا انا قسنا الفرع في عدم الحكم بالاصل بجامع عدم العدالة
عدم العلة قال مسئلة المختار ان الناسخ اقول اذا بلغ الناسخ من جبريل
الى الرسول وهو بعد لم يبلغ الى المكلفين ففي الزمان المتخلل بين التبليغين
هل يثبت حكم الناسخ قال قوم انه يثبت والمختار انه لا يثبت لنا لو ثبت
حكمه لادى الى وجوب وتحريم في محل واحد وانه محال بيانه ان حكمه تحريم
العمل بالاول فيكون حراما وانه واجب اذ لو ترك العمل به وهو غير معتقد
نسخه لاثم قطعا ولنا ايضا انه لو عمل بالثاني قبل اعلامه وهو معتقد عدم
شرعيته لاثم قطعا ولو ثبت حكمه لما اثم بالعمل به ولنا ايضا انه لو ثبت
حكمه قبل تبليغ الرسول لثبت قبل تبليغ جبرئيل عليه السلام واللازم باطل
بالاتفاق بيان الملازمة انهما سواء في وجود الناسخ وعدم علم المكلف
به كما اذا بلغ الى مكلف فان حكمه يثبت في حق الجميع اتفاقا الجواب
تحقيقه ان العلم ليس بمعتبر لكن التمكن من العلم معتبر والا كان تكليفا بالمحال
والتمكن في هذه الصورة منتف فلا يثبت لا لعدم علمه بل لعدم تمكنه من العلم
وهو شرط للتكليف قال مسئلة العبادات اقول زيادة عبادة على ما قد
شرع من العبادة هل يكون نسخا ام لا ينظر في الثانية اهي مستقلة او
غير مستقلة اما العبادات المستقلة فليست نسخا بالاتفاق وعن بعضهم
ان شرع ايجاب صلوة سادسة خاصة نسخ لانه يخرج الوسطى عن كونها
وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها الثابت بقوله تعالى حافظوا على الصلوات

ووجوده مقتضي لحكمه وعدم علم المكلف لا يصلح [illegible] حكمه عملا بالمقتضي [illegible] المعارض قالوا انه حكم تجدد فلا يعتبر علم المكلف به

والصلوة الوسطى وانه حكم شرعي وهو النسخ وحجته انه لا يبطل وجوب ما
صدق عليها انها وسطى وانما يبطل كونها وسطى وليس حكما شرعيا واما
العبادات الغير المستقلة فهي على ثلاثة وجوه احدها ان تكون مع الاولى جزئين
لعبادة وتشترط الزيادة في الاولى ولا تعتبر اذا افردت ولم تضم اليها
الزيادة كزيادة ركعة في الفجر ثانيها ان تجعل الزيادة شرطا للاولى ولا تكون جزئين
لعبادة كالطهارة في الطواف وثالثها ان ترفع مفهوم المخالفة للاولى مثل
ايجاب الزكوة في المعلوفة بعد قوله في الغنم السائمة زكوة فهذه الصور
هي محل الخلاف فقالت الشافعية والحنابلة انها ليست بنسخ مطلقا و
قالت الحنفية نسخ مطلقا وقال قوم ان رفعت مفهوم المخالفة نسخ دون
الاولين وهما الجزء المشترط والشرط وقال القاضي عبد الجبار الزيادة ان
غيرت الاصل تغييرا شرعيا حتى صار وجوده كالعدم فنسخ والا فلا
وذكر امثلة منها زيادة ركعة على ركعتي الفجر نسخ لانها لا تجزيان دونها ومنها
زيادة التغريب على الجلد فانه لا يحصل الحد بالجلد دونه ومنها زيادة عشرين
جلدة على حد القذف فانه لا يحصل الحد بدون العشرين ومنها ان تخيير
المكلف في امرين ثم تخييره فيهما وفي امر ثالث يقول اعتق او صم ثم يقول اعتق
او صم او اطعم فان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما
فهو كالعدم في انتفاء الحرج عنها وقال الغزالي ان اتصلت الزيادة بالاصل
زيادة اتحاد فهو نسخ والا فلا مثاله ركعة على صلوة الفجر لانه لو عدم
لم يكن للركعتين اثر اصلا وكان الثلاث واجبة بخلاف زيادة عشرين على حد
القذف اذ لو عدم كان للباقي اثر اذ سقط الباقي به ولا يجب الا العشرون
والمختار انه ان رفع حكما شرعيا بدليل شرعي كان نسخا والا فلا وذلك

اي الزيادة

ان حقيقة

الحنفية صح

زيادة

ان حقيقة النسخ ذلك فاذا ثبت ثبت واذا انتفى انتفى ولنذكر امثلة منها لو
قال في الغنم السائمة الزكوة ثم قال في المعلوفة زكوة فان ثبت المفهوم وتحقق انه
كان مرادا فنسخ والا فلا اذ لا رفع انما هو دفع للمفهوم ان ثبت ومنها اذا
زاد في صلوة الصبح ركعة فجعلها ثلاث ركعات كان نسخا لانه قد ثبت
تحريم الزيادة عليها ثم ارتفع لوجوبها وكلاهما حكم شرعي ومنها زيادة التغريب
على الجلد لانه قد ثبت تحريم الزيادة ثم وجوبها وكلاهما بدليل شرعي فان قيل
وجوب التغريب كان منفيا بالاصل فرفعه رفع لحكم الاصل ومثله لا يكون
نسخا قلنا هذا انما يصح لو لم يثبت تحريمه فان التحريم ليس بالاصل بل بدليل
شرعي ومنها لو قال فاستشهدوا شهيدين ثم ورد نص على جواز الحكم بشاهد
ويمين فانه ليس بنسخ لان الموضوع به عدم جواز الحكم بشاهد ويمين وقوله فاستشهدوا
شهيدين لم يثبته فان قيل مفهوم قوله فاستشهدوا شهيدين ومفهوم قوله فان
لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان منع الحكم بالشاهد واليمين لانه غيرهما والنص
قد نفى الغير بالمفهوم قلنا دل على طلب الاستشهاد لرجلين او لرجل و
امرأتين اذا تعذر وان سلم مفهومهما فهو ان غيره غير مطلوب واما انه لا يحكم
بغيرهما اذا حصل فلم يدل عليه بالمنطوق ولا المفهوم ومنها لو زيد في الوضوء غسل
عضو فليس بنسخ على الاصح لانه رفع مباح الاصل قالوا انه نسخ لان الاعضاء
دونه كانت مجزية ولم تبق الان مجزية والاجزاء حكم شرعي قلنا ارتفع الجواب
ان الاجزاء بدونه يدل على الامتثال بفعلها وعدم توقفه على شرط اخر اما
الامتثال بفعلها فلم يرتفع واما عدم توقفه على شرط اخر وان ارتفع فليس
حكما شرعيا بل هو مستند الى حكم البراءة الاصلية ومنها لو زيد في الصلوة تنزل
فان كان محرما قبل فهو نسخ لحرمته لا للصلوة وان لم يكن محرما فليس بنسخ لانه لا رفع لحكم

ربما نسخ كان مرادا الا بتحقيق ثبوت عدمه صح

ومنها لو اوجد غسل الرجلين عينا ثم خير بينه وبين مسح الخف فهو نسخ لانه رفع الوجوب عينا بوجوب احد الامرين مخيرا وهو غيره وهو ثابت بالدليل الشرعي صح

الاصل **قال** مسئلة اذا نقص جزء العبادة او شرطها **اقول** ما تقدم حكم الزيادة
في العبادة واما النقصان عنها وهو ان ينقص جزء او شرط مثل ان يسقط من
الظهر ركعتان او يبطل اشتراط الطهارة فيه فهو نسخ للجزء او للشرط اتفاقا وهل
هو نسخ لتلك العبادة المختار انه ليس بنسخ لها وقيل نسخ وقال عبد الجبار ان كان جزءا
فنسخ وان كان شرطا فلا لنا لو كان نسخا للركعتين الباقيتين في الجزء وللاربع في
الشرط لافتقر في وجوبها الى دليل غير الاول وانه باطل بالاتفاق قالوا ثبت
تحريمها بغير الركعتين وبغير طهارة ثم ثبت جوازها او وجوبها بدونها الجواب
المفروض انه لم يتجدد وجوب بل انتفى الوجوب فقط والثابت من الوجوب
الاول والزيادة باقية على الجواز الاصلي وانما الدال وجوبها فان رفع حكم شرعي
فلا يكون نسخا **قال** مسئلة المختار جواز نسخ وجوب معرفته وتحريم الكفر **اقول**
اتفقوا على جواز رفع جميع التكاليف باعدام العقل وعلى امتناع النهي عن
معرفته الا على تجويز تكليف المحال لان العلم بنهيه يستدعي معرفته واختلف
في جواز نسخ وجوب المعرفة وتحريم الكفر وغيره من الظلم والكذب والمختار
جوازه وخالف فيه المعتزلة والمبني فرع الحسن والقبح العقليين اذ
لو ثبتا لم يتغيرا وهذا باطل مما ليس احكام تخاف نسخها كغيرها من الاحكام
قالوا اذا سقطت التكاليف المتقدمة فاما تكرمون معرفة النسخ والناسخ
فيجب معرفته وهذا تكليف فيلزم خلاف المفروض لانه ليس لا نسخ معرفته
بنسخ جميع التكاليف بالناسخ فليفرض وحينئذ يرتفع التكليف بها لانقطاعه
بعد الفعل اتفاقا وهذا ارتفع التكليف بغيرها ولا شيء يكلف اصلا
وهو العلم بها

مباحث القياس

قال القياس التقدير والمساواة **اقول** القياس التقدير والمساواة
يقال قست النعل بالنعل اي قدرته به فساواه وقست الثوب بالذراع
اي قدرته به وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي به وفي الاصطلاح
مساواة فرع الاصل في علة حكمه وذلك لانه من ادلة الاحكام فلا بد
من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثباته فيه لثبوته في
محل آخر فيقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لحاجته اليه و
ابتنائه عليه ولا يمكن في كل شيئين بل اذا كان بينهما مشترك
ولا كل مشترك بل مشترك يوجب الاشتراك في الحكم بان يستلزم
الحكم ونسميه علة الحكم فلا بد ان نعلم علة الحكم في الاصل ونعلم ثبوت
مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها لا يتصور لان المعنى الشخصي لا يقوم
بعينه بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب مثاله ان
يكون المطلوب ربوية الذرة فيدل عليه مساواته للبر فيما هو علة لربوية
البر من طعم او قوت او كيل فان ذلك دليل على ربوية الذرة وربويتها
هو الحكم المثبت بالقياس وثمرته واعلم ان المراد بالمساواة المذكورة
في الحد المساواة في نفس الامر فيختص بالقياس الصحيح وهذا عند من يثبت
بالمساواة فيه في نفس الامر فيختص بالقياس الصحيح قياسا فاسدا
واما المصوبة وهم القائلون بان كل مجتهد مصيب فالقياس الصحيح عندهم
ما حصلت فيه المساواة في نظر المجتهد سواء تثبت في نفس الامر ام
لا حتى لو تبين غلطه ووجب الرجوع عنه فانه لا يقدح في صحته عندهم
بل ذلك انقطاع لحكمه لدليل صحيح آخر حدث وكان قبل حدوثه القياس
الاول صحيحا وان زال صحته بخلاف المخطئة فانهم لا يرون لما ظهر غلطه والرجوع

عنه محكوما بصحته الى زمان ظهور غلطه بل ما كان فاسدا و تبين فساده
فاذا لا يشترط المصوبة المساواة الا في نظر المجتهد محصولهم ان يقولوا هو مساواة
فرع الاصل في نظر المجتهد هذا اذا جوزنا القياس الخفي ولو اراد بنا
دخول القياس الفاسد معه في الحد لم يشترط المساواة لا في نفس الامر
ولا في نظر المجتهد وقلنا بدلها انه تشبيه فرع بالاصل لانه قد يكون مطابقا لظهور
الشبه وقد لا يكون لعدمه وقد يكون المشبه يرى ذلك وقد لا يراه قال
واورد قياس الدلالة فانه لا يذكر فيه علة واجيب اما بانه غير مراد و
اما بانه يتضمن المساواة فيها اقول قد اورد على عكس الحد اشكالان
الاول انه لا يتناول قياس الدلالة فان شرطه ان لا يذكر فيه العلة
لانه غير قياس العلة مثاله آخر في المشروع عليه يجب ردها فالمتدبر
ان قطع فيها يجب ضمانها تالفة كالمغصوب فان وجوب الرد ليس
علة للضمان في صورة المغصوب المحول اولا انه غير مراد لنا ولا نعني
بلفظ القياس اذا اطلقناه الا قياس العلة ولا نطلقه على قياس
الدلالة الا مقيدا ولو اراده غيرنا باصطلاح آخر فلا يضرنا وثانيا لانا
انه لا مساواة في العلة فانه يتضمنها وان لم يصرح بها فان المساواة في
التأثيم دلت على قصد الشارع حفظ النفس بهما وهو العلة والمساواة
في وجوب الرد دلت على قصده حفظ المال بهما وهو العلة وبحديد
اردنا بالمساواة اعم من الضمنية والصريحة بها فتناوله الحد الثاني انه لا
يتناول قياس العكس فانه يثبت فيه نقيض حكم الاصل بنقيض علته
مثاله قولنا لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر والعلة
عدم وجوبه بالنذر والمطلوب في الفرع وجوبه بغير نذر والعلة وجوبه

بالنذر والمطلوب في الفرع وجوبه بغير نذر والعلة وجوبه بالنذر الجواب
اولا بالاول حرجا الى قياس الدلالة وهو انه غير مراد وثانيا بانه مساواة
من حيث ان حاصلها ان المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر في ان الصوم
شرط فيه للاعتكاف بنذر الصوم وتقريره اما بالغاء الفارق وهو النذر
لانه غير مؤثر كما في الصلوة اذ وجوده وعدمه سواء فيبقى العلية للاعتكاف
المشترك واما بالسبر وهو ان العلة اما الاعتكاف او الاعتكاف بالنذر
او غيرهما والاصل عدم غيرهما وكونه بالنذر لا يصلح علة ولا جزء علة لانه
غير مؤثر بدليل ثبوته في الصلوة بدون الحكم فالصلوة لم تذكر للقياس عليها
بل لبيان الغاء الفارق او لالغاء احد اوصاف السبر فلا يجب المساواة
لها فلا يضر عدمها وثانيهما انها قياس للصيام بالنذر على الصلوة بالنذر
في انها لا تجب بالنذر ولا تأثير للنذر في وجوبها فكذا الصيام ويلزمه
ان يجب بدون النذر كما يجب مع النذر والا لكان للنذر فيه تاثير فالذي
فيه القياس حصل فيه المساواة والذي فيه عدم المساواة لازم له فلا يضره
وقد يجاب بانه ملازمة والقياس لبيان الملازمة والمساواة حاصلة
على التقدير وحاصله لو لم يشترط لم يجب بالنذر واللازم منتف ثم بين
الملازمة بالقياس على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا لم تجب بالنذر ولا شك
ان على تقدير عدم وجوبه بالنذر فالمساواة حاصلة بينها وبين الصوم
وان لم يكن حاصلا في نفس الامر وقد يجاب بانا صورا وضع منها وهو مساواة
الصيام للصلوة في تساوي حكمية حالتي النذر وعدمه مثال آخر في النكاح
بلا ولي ثبت للولي الاعتراض عليها فلا يصح منها النكاح كالرجل طابع
منه لم يثبت الاعتراض عليه وهذان المثالان اذا تاملتهما ازشك

الى ان الجواب هو الثالث فان السوال اذا كان عاما فالجواب المقصور
على معال واحد قاصر قال وقولهم بذل الجهد في استخراج الحق اقول
قد ذكر للقياس حدود مزيفة منها قولهم بذل الجهد في استخراج الحق وهو مردود
ببذل الجهد في استخراج الحق من النص والاجماع لان مقتضاهما ظاهرا محتاج
الى اجتهاد في صيغ العموم والمفهوم والايماء والاشارة ورد المطلق
الى المقيد وتصحيح السند وغير ذلك وايضا فان البذل حال القايس
وهو غير القياس فانه الدليل المنصوب من جهة الشارع سواء نظر
فيه القايس ام لا ومنها قولهم الدليل الموصل الى الحق وهو القاصر مردود
بالنص والاجماع ومنها قولهم العلم عن نظر وهو مردود ايضا بالعلم
الحاصل عن النظر في نص او اجماع وايضا فالعلم ثمرة القياس
لا هو فلا يصدق عليه وقد جمع المصنف الثلاثة على الترتيب المذكور ثم
قال انها مردودة كلها بالنص والاجماع والاول خاصة بان البذل حال
القايس والثالث خاصة بان العلم ثمرة القياس كما قررناه ومنها
ما ذكره ابو هاشم وهو انه حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه وهو منقوض
بالحمل بلا جامع فانه يصدق عليه الحد وليس بقياس اذ لا يتحقق حقيقته
لا صحيحا ولا فاسدا فيحتاج الى قيد اخر يخرج ذلك وهو ان يقال بجامع
محافظ على طرده ومنها ما ذكره القاضي ابو بكر وهو حمل معلوم
على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما اثبات حكم
او صفة او نفيهما فقوله معلوم على معلوم ليتناول جميع ما يجري فيه القياس
من موجود ومعدوم ممكن ومستحيل لو قال شيء على شيء لاختص بالموجود
قوله في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما ليتناول القياس في الحكم الوجودي نحو

قتل عمد عدوان فيجب القصاص كما في المحدد وفي الحكم العدمي نحو قتل
تمكن فيه الشبهة فلا يوجب القصاص كالعصا الصغيرة قوله بامر
جامع بينهما الى اخره ليتناول الحكم الشرعي نحو العدوانية والوصف العقلي
نحو العمدية ونفيهما كما يقال في الخطا ليس بعمد ولا عدوان فلا يجب
القصاص كما في الصبي واستحسنه المصنف ثم استدرك عليه من ثلاثة
اوجه احدها ان الحمل قد جعله جنسا له وانه غير صادق عليه لانه فرع
القياس لا نفسه لانه من ثمرة القياس بقياس ثانيها انه يشعر بان
اثبات الحكم فيهما جميعا بالقياس وليس كذلك فان الحكم في الاصل
ثابت بغيره ثالثها ان قوله بجامع كاف في التعبير ولا حاجة الى تفصيل
الجامع في الحد وقد يجاب عليه بدفع الاول لان المراد بالحمل وجوب
التسوية في الحكم فاذا اريد بذلك اثبات الحكم لهما لا ثبوت الحكم في
الفرع والثاني بان الاثبات فيهما معا انما يحصل بالاثبات في الفرع
الثابت بالقياس لا ان الاثبات في كل واحد منهما والثالث بانه تعيين
الطريق فان زعم ان الاوجز اولى قلنا ذلك اذا لم يحصل منه غير
التمييز مقصود وههنا يفيد تفصيل الاقسام ايضا فكان اولى وقد صرح
بانهم انما عدلوا عن ذكر حكم الفرع الى حكم شيء او معلوم لانه دور
وفيه دعوى بطلان حد المصنف فاشار الى تقريره وجوابه اما تقريره
فان حكم الفرع فرع القياس ومتاخر عنه فيتوقف عليه فيكون
تعريفه به دورا والجواب ان ثبوت حكم الفرع الجزئي الخارجي
فرع للقياس الجزئي الخارجي والذي يريد تعريفه هو القياس الذهني
اي الماهية العقلية للقياس وحكم الفرع الذهني لا يتعلق حقيقته

الفرع وكذا الخارجي وهو حصول الحكم الجزئي ليس شيء منهما من القياس الذهني أي لا يتوقف على تعقل ماهية القياس فلا دور
قال وأركانه الأصل أقول أركان الشيء أجزاؤه في الوجود التي لا يتحصل إلا بحصولها داخلة في حقيقته محققة لهويته وأركان القياس
أربعة الأصل والفرع وحكم الأصل والوصف الجامع وأما حكم الفرع فثمرة القياس متأخر عنه فلا يكون ركنا له أما الأصل فهو المحل
المشبه به الذي ثبت فيه الحكم وقيل حكمه وقيل دليله فإذا قلنا النبيذ مسكر فيحرم قياسا على الخمر بدليل قوله حرمت الخمر فالأصل هو
الخمر لأنه المشبه به وعلى الثاني أنه حكمه ولم يقل أحد إنه دليله وكشف عن دليل القياس وتحقيقه أن الأصل ما يبتني عليه الشيء فلا يبعد في الكل
لأن الحكم في الفرع يبتني على الحكم في الأصل وهو على مأخذه ومحله فالكل مما يبتني عليه الحكم في الفرع ابتداء أو بواسطة فلا يبعد في التسمية
ولذلك قال بعض العلماء وهو الصحيح الجامع أصل للحكم في الفرع فرع له إذ يعلم ثبوته بثبوته في الأصل ~~في الفرع~~ والحكم في الأصل
بالعكس فإن الحكم أصل للجامع والجامع فرع له إذ يستنبط منه بعد العلم بثبوته وأما في الفرع فالحكم هو المبتني والمحل يسمى به مجازا
واعلم أن الاصطلاح المتعارف بين الفقهاء أن الأصل والفرع هما المحلان ونحن على هذا الاصطلاح نستمر قال ومن شروط حكم
الأصل أن يكون شرعيا أقول إن للقياس شروطا كل عدة منها يتعلق بركن من أركانه فمن شروط حكم الأصل أن يكون حكما شرعيا فلو كان حسيا أو عقليا لم
يجز لأن المطلوب إثبات حكم شرعي للمساواة في علته ولا يتصور

في الحسي العقلي

[Margin notes: بيان — وهو مذهب الإمام الرازي — أو الخمر لأنه حكم أو قوله حرمت الخمر لأنه دليله وأما الفرع فمعناه [illegible] أنه محل الحكم المشبه — والحكم — شروط حكم]

إلا لذلك فلو قال شربت مسكرا فيوجب الحد كما يوجب للإسكار أو
كما لو جهر بتسمية خمرا لكان باطلا من القول وخارجا عن الانتظام وهذا
مبني على أن القياس لا يجري في اللغة وقد مر ولا في العقليات
من الصفات والأفعال وهو الصحيح عنده وفائدته يظهر فيما إذا
قاس النفي فإذا لم يكن المقتضي ثابتا في الأصل كان نفيا أصليا
والنفي الأصلي لا يقاس عليه النفي الطاري وهو حكم شرعي ولا إلى
ثبوته بدون القياس وبلا جامع وقد يذكر في كثير من المسائل و
لذلك يقول المناظر لا آمن من أن المقتضي في الأصل وحاصله أن لا يكون
النفي حكما شرعيا قال وأن لا يكون منسوخا أقول ومن شروط حكم الأصل
أن لا يكون منسوخا لأنه إنما يتعدى باعتبار الشارع الوصف الجامع
في الأصل حيث أثبت الحكم به ولما زال الحكم مع ثبوت الوصف علم
أنه لم يبق معتبرا في نظره فلا يتعدى الحكم به إذ لم يبق الاستلزام الذي
كان دليلا للثبوت وقد تقدم قال وأن لا يكون فرعا خلافا للحنابلة
أقول ومن شروط حكم الأصل أن لا يكون فرعا أي ثابتا بالقياس بل
بإجماع أو نص وجوزه الحنابلة والبصري لنا أن العلة إما أن يتحد
في القياسين أو لا يتحد في القياسين فإن اتحدت العلة في القياسين
فذكر الوسط أعني ما هو أصل في قياس وفرع في آخر ضائع للإمكان
طرحه من الوسط وقياس أحد الطرفين على الآخر مثاله أن تقول
الحنفية في السفرجل إنه مطعوم فيكون ربويا كالتفاح فيمنع الخصم
كون التفاح ربويا فتقول لأنه مطعوم كالبر فإنه كان يمكن أن تقول
في السفرجل لأنه مطعوم كالبر من غير التعرض للتفاح فكان ذكر

الفساد عدم الغايات وان لم يجد العلة في القياسين فانه قد صرح
باعتبار العلة المذكورة ثانيا في اثبات حكم الاصل وانها ليست ثابتة في
الفرع والمذكورة اولا وان ثبتت في الفرع فانها غير معتبرة ولا مساواة
بينها والعلة المعتبرة فلا تعدية مثاله قول المستدل في الجذام عيب
يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن والرتق فيمنع الخصم ان البيع
يفسخ بالرتق والقرن فيقول لانه مفوت الاستمتاع كالجب فيقول
الاستمتاع هو الذي ثبت لاجله الحكم في الرتق والقرن وانه غير موجود
في الجذام والثابت في الجذام هو كونه عيبا يفسخ به البيع لم يثبت اعتباره
مثال آخر جامع للصورتين ان يقول في الوضوء عبادة فيشترط فيه النية
كالتيمم ثم يقول لانه عبادة كالصلوة فيجد العلة او يقول انه طهارة كالتيمم
ثم يقول انه عبادة كالصلوة فلا يجد قالوا الاصح ان ثبت في الفرع
ما يثبت به في الاصل كالاجماع والنص جاز ان يسمى في الاصل علة وفي
الفرع باخرى الجواب الفرق بما ذكرنا قال فان كان فرعا اقول
ما ذكرناه كان فرعا يوافقه المستدل ويخالفه المعترض واما اذا كان
فرعا يخالفه المستدل ويوافقه المعترض مثاله قول الحنفي في صوم
بنية النفل انه اتى بما امر به فيصح كفريضة الحج وهو لا يقول بصحة فريضة
الحج بنية النفل بل خصمه هو القايل به وهذا قياس فاسد لانه اعتراف
ضمنا بخطائه في الاصل وهو اثبات الصحة في فريضة الحج والاعتراف
ببطلان احدى مقدمات دليله اعتراف ببطلان دليله ولا ينفع مس
المدعي ما هو معترف ببطلانه ولا تمكن من ترويجه مثال آخر ان يقول الشافعي
في قتل المسلم بالذمي تمكنت فيه الشبهة فلا يوجب القصاص كالمعتق فانه

نوع يخالفه المستدل وهو على مذهب المعترض وفرع من فروعه فلا
تمكن المستدل من تقرير مذهبه به مع اعترافه ببطلانه فان قيل فذلك يصلح
الزاما للخصم اذ لو التزمه لزم المقصود والا كان مناقضا في مذهبه بعمله بالعلة
في موضع دون موضع فالجواب ان الالزام مندفع بوجهين اما بان يقول العلة
في الاصل عندي غير ذلك ولا يجب ذكرها لما واما بان يقول يلزم منه اما خطائي
في الاصل او في الفرع ولا يلزم منه الخطاء في الفرع معينا وهو مطلوبكم وربما اعترف
بخطائي في الاصل ولا يضرني ذلك في الفرع قال ومنها ان لا يكون معدولا اقول
شرط القياس وجود مثل علة الحكم في غير محله فاذا علم انتفاؤه كقيل انه معدول
به عن سنن القياس اي طريقه والبا للتعدية اي جعل عادلا ومتجاوزا عنه فلم يبق
على منهاج القياس فلا يقاس عليه ثم منه ما لا يعقل معناه وينقسم الى قسمين قسم لخروجه
عن قاعدة مقررة كشهادة خزيمة قال عليه السلام من شهد له خزيمة فهو حسبه فلا يثبت
ذلك الحكم لغيره وان كان اعلى منه رتبة في المعنى المناسب لذلك من التدين والصدق
كالصديق لانه علم ضرورة ان القاعدة مقررة شرعا لم يخرج عن قاعدة كاعداد الركعات
وكمقادير الحدود وخصوصية سائر الكفارات التي ومنه ما لا نظير له وهو القسمان
قسم له معنى ظاهر كترخص المسافر فان علته السفر وهو معنى مناسب للرخصة لما فيه من المشقة
لكن هذا الوصف لم يوجد في موضع اخر وقسم ليس له معنى ظاهر كالقسامة وهي تحليف
مدعي القتل مع اللوث في محل الجناية خمسين يمينا ومعناه التغليظ في حقن الدماء والا
لم يتعذر للاعداء القتل بغير مشهد الشاهدين ولا للاشرار الذين لا يدعهم وازع التقوى
الحلف على حلفة واحدة فرزوعي فيه المصلحتان ولا نظير قال ومنها ان لا يكون ذا قياس
اقول ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون فيه مركبا وهو ان تستغني عن اثبات حكم الاصل
بالدليل لموافقة الخصم له فيه مع ان الخصم يكون مانعا لكون الحكم فيه معللا بعلة المستدل

وذلك اما لمنعه لعليتها او لوجود مانع فيه والاول يسمى مركب الاصل والثاني
مركب الوصف قال في المنتهى وسمي مركبا للاصل لانهما في تركيب الحكم فالمستدل
يركب العلة على الحكم والخصم بخلافه والظاهر انه انما يسمى مركبا لاثباتهما
الحكم كل بقياس فقد اجتمع قياسهما ثم ان الاول اتفقا فيه على الحكم
وهو الاصل باصطلاح دون الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب
الاصل والثاني اتفقا فيه على الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب
الوصف تمييزا له عن صاحبه ما … مناسبة مثال الاول وهو مركب
الاصل ان يقول الشافعي في قتل العبد هل يقتل به الحر عبد فلا يقتل
به الحر كالمكاتب فانه محل الاتفاق فيقول الحنفي العلة عندي في عدم
قتله بالمكاتب ليس هو كونه عبدا بل جهالة المستحق للقصاص من السيد
والورثة لاحتمال ان يبقى عبدا بعجزه عن اداء النجوم فيستحقه السيد
وان يصير حرا باداء فيستحقه الورثة وجهالة المستحق لم يثبت في
العبد فان صحت هذه العلة بطل الحاق العبد به في الحكم لعدم مشاركته
له في العلة وان بطلت فيمنع حكم الاصل ويقول يقتل الحر بالمكاتب لعدم
المانع وحاصله ان الخصم في هذه الصورة لا ينفك عن عدم العلة في الفرع
كما لو كانت هي الجهالة او منع الحكم في الاصل كما لو كانت العلة كونه عبدا او
على التقديرين فلا يتم القياس مثال الثاني وهو مركب الوصف ان
يقال في مسئلة تعليق الطلاق قبل النكاح تعليق للطلاق فلا يصح كما لو قال
زينب التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي العلة وهي كونه تعليقا مفقودة
في الاصل فان قوله زينب التي اتزوجها طالق تنجيز لا تعليق فان صح
هذا بطل الحاق التعليق لعدم الجامع والا فيمنع حكم الاصل وهو عدم

الوقوع في قوله زينب التي اتزوجها طالق لاني انما منعت الوقوع لانه
تنجيز ولو كان تعليقا لقلت به وحاصله ان الخصم في هذه الصورة
لا ينفك عن عدم علية الاصل كما لو كان التعليق ثابتا فيه او منع حكم الاصل كما
اذا كان ثابتا وعلى التقديرين لا يتم القياس قوله ولو سلم انها العلة اعلم ان
كل موضع يستدل فيه الخصم باتفاق الطرفين بعلة فيه ويدعي انه قياس مركب
فان الخصم لا يعجز عن اظهار قيد تخصيص بالاصل يدعي ان ذلك هو العلة
عنده ولا سبيل الى دفعه بالدليل على ان علتك هي العلة عنده بل يجوز ان
علته غير ذلك ولم يعينه لتمنع منه فاذا طريق ثبوت ذلك هو تسليمه و
اعترافه فاذا اعترف فان سلم انها موجودة فذاك والا فللمستدل
ان يثبت وجودها في الاصل بدليله من عقل او حس او شرع وعلى التقديرين
ينتهض الدليل عليه لانه معترف بصحة الموجب وبثبوته او وقد ثبت بالدليل
فيلزمه القول بموجبه كما لو كان مجتهدا او ظن ذلك فانه لا يسعه المخالفة و
المناظرة تلو الناظر اذ غرضه اظهار ما يحصل به الظن ليوافقه صاحبه عليه
فيبعد تركه ما ظن … فيهما قال وكذلك لو اثبت الاصل بنص ثم اثبت
اقول ما ذكرناه كله اذا لم يكن حكم الاصل مجمعا عليه مطلقا وثبت بالاجماع
الخصمين واذا كان مجمعا عليه فلا كلام فيه واذا لم يكن مجمعا عليه مطلقا و
لا بين الخصمين بل حاول اثبات حكم الاصل بنص ثم اثبت العلة بطريق من
طرقها من اجماع او نص او سبر او اخالة فكذلك يقبل منه في الاصح وقيل لا
يقبل بل لا بد من الاجماع اما مطلقا او بين الخصمين كما ذكرنا وذلك القسم
شرط الجدل مثاله ان يقول في المتبايعين اذا كانت السلعة هالكة متبايعان تخالفا
تحالفا فليتحالفا وليترادا واثبت الحكم بالنص وعلته التخالف بالالحاق لنا

لو لم يقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع واللازم بيان الملازمة ان من منع ذلك ويشترط في حكم الاصل الاجماع انما قال ليلا يحصل الانتقال من مطلوب الى اخر وانتشار كلام يوجب تسلسل البحث ويمنع من حصول مقصود وهذا لا يختص بحكم الاصل بل ينبغي كل مقدمة تقبل المنع وانما يفرق بان هذا حكم شرعي مثل الاول يستدعي ما يستند عليه بخلاف المقدمات الاخر وبالجملة فهذه اصطلاحات ولكل نظر فيما يصطلح عليه لا مكن المشاحة فيه

قال ومنها ان لا يكون دليله اقول من شروط حكم الاصل ان لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع والا لم يكن جعل احدهما اصلا والاخر فرعا اولى من العكس ولكان القياس ضايعا وتطويلا بلا طائل مثاله في الذرة مطعوم فلا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا قياسا على البر فيمنع في البر فيقول قال صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا يدا بيد سواء بسواء فان الطعام يتناول الذرة كما يتناول البر واعلم ما ذكر ان دليل العلة اذا كان نصا وجب ان لا يتناول الفرع بلفظه مثلا ان يقول النباش يقطع لانه سارق كالسارق من الحي فيقال ولم قلت ان السارق من الحي انما يقطع لانه سارق فيقول لقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما رتب القطع على السرقة بفاء التعقيب فدل على انه المقتضي للقطع كما سياتي فيقال فهذا يوجب ثبوت الحكم في الفرع بالنص فان ثبوت العلة يفيد ثبوت الحكم ولا المخلص للمستدل الا منع كونه عاما وسيأتيك لذلك زيادة بيان

قال ومن شروط علة الاصل اقول ما تقدم شروط حكم الاصل وهذه شروط علة الاصل ونعني به ما يعلل به الحكم في الاصل فمنها ان

يكون

يكون بمعنى الباعث لا امارة مجردة ومعناه ان يكون مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة او تكميلها او دفع مفسدة او تقليلها لو كانت محض امارة لم تكن لها فائدة الا تعريف الحكم وانما يعرف بها الحكم اذا لم تكن منصوصة او مجمعا عليها والا عرف الحكم ايضا بالنص او الاجماع لا بها فان قوله الحرمة في الخمر معللة بالاسكار تصريح بحرمة الخمر فلا يكون قد عرف بالعلة بقي ان يعرف بها وهي مستنبطة وح يلزم الدور لان المستنبطة لا تعرف الا بثبوت الحكم فلو عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور

قال ومنها ان يكون وصفا ضابطا لحكمة اقول ومن شروط العلة ان يكون وصفا ظاهرا منضبطا في نفسه حتى يكون ضابطا للحكمة لا حكمة مجردة وذلك لخفائها كالرضى في التجارة فنيط بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة او لعدم انضباطها كالمشقة فان لها مراتب لا تحصى وتختلف بالاحوال والاشخاص اصلا فاعطي لم ليس كل مرتبة مناطا ولا يمكن تعيين مرتبة منها اذ لا طريق الى تمييزها فاناطها وضبطها في نفسها فنيطت بالسفر فلو وجدت حكمة مجردة وكانت ظاهرة بنفسها منضبطة بحيث يمكن اعتبارها ومعرفتها جاز اعتبارها وربط الحكم بها على الاصح لانا نعلم قطعا انها هي المقصودة للشارع واعتبر المظنة لاجلها المانع خفائها واضطرابها فاذا زال المانع من اعتبارها جاز اعتبارها قطعا وقيل لا يجوز وان لا يوقع من الشارع ولم يقع ولم يعتبر المظان بدونها وقد اعتبر كما في الملك المترفه في السفر وصاحب الصنعة الشاقة في الحضر لوجب المنع لانتفاء الحكمة كذلك مما يعتمد الشارع في احكامه والمظنة لا يجب اطرادها وانعكاسها كما سيجيء

قال ومنها ان لا يكون عدما في الحكم الثبوتي اقول يجوز تعليل الحكم الثبوتي بالثبوتي كالتحريم بالاسكار والعدمي بالعدمي كعدم نفاذ التصرف بالاسراف

واما عكسه وهو تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي ففيه الخلاف والاكثر
على جوازه والمختار منعه لنا لو كان العدم علة للحكم الثبوتي لكان مناسبا او
مظنة له واللازم باطل بقسميه اما الاولى وهي الملازمة فلانه لا بد ان يكون علة
بمعنى الباعث فهي اما نفس الباعث وهو المناسب او امر مشتمل عليه وهو
المظنة واما الثانية وهو بطلان اللازم فتقريرها ان العدم المعلل به اما
عدم مطلق او عدم مخصص بامر يضاف هو اليه اما العدم المطلق فواضح انه
لا يعلل به لعدم تخصصه بمحل وحكم واستواء نسبته الى الكل واما العدم المخصص
بامر فلانه اما ان يكون وجود ذلك الامر منشأ المصلحة او المفسدة او لا يكون فان
كان منشأ المصلحة فباطل لان اعتبار عدمه تفويت لتلك المصلحة ولا يصلح
مقصودا وان كان منشأ المفسدة فهو مانع وعدمه عدم مانع وعدم المانع
ليس علة بل لا بد معه من مقتض نحو اعطاء العلم ولفقره وسافر للعلم و
للتجارة ولو علل شيء منها بعدم المانع لعلل جنونا وسخفا هذا اذا كان وجوده
منشأ المصلحة او المفسدة حتى يكون عدمه مناسبا وان لم يكن كذلك حتى يكون
عدمه مظنة فاما ان يكون وجوده منافيا للمناسب او لا فان كان فهو بحيث
يستلزم وجوده عدم المناسب والا بدان يستلزم عدمه وجود المناسب
ليحصل الحكم به وح يكون هو نقيض المناسب والا بدان يستلزم عدمه وجود
المناسب والا بدان يستلزم عدمه وجود المناسب ليحصل الحكم به وح يكون
هو نقيض المناسب مظنة لوجود المناسب وهذا لا يصح لان نقيضه اغنى
المناسب ان كان ظاهرا اغنى عن المظنة بنفسه وكان هو العلة بالحقيقة و
ان كان خفيا فنقيضه وهو ما عدمه مظنة ايضا خفي لان النقيضين يتساويان
في الجلاء والخفاء ولذلك انا كما نعلم وجود المحسوسات ضرورة نعلم عدمها

كذلك

كذلك فيكون عدم نقيضه ايضا خفيا والخفي لا يصلح مظنة للخفي وان
لم يكن منافيا للمناسب حصل المناسب تحصل عند وجوده كما تحصل عند عدمه
فيكون وجوده وعدمه سواء في تحصيل المصلحة لا خصوصية لاحدهما به فلا
يكون عدمه خاصة مظنة للمصلحة فلا يصلح علة وقد فرضناه علة هذا
خلف وفي التوضيح ذلك بمثال وهو انه اذا قيل في المرتد يقتل لعدم اسلامه
فذلك اما لان في قتله مع الاسلام مصلحة فيلزم من اعتبار عدمه تفويتها
او فيه مفسدة فغايته ان الاسلام مانع في المقتضي لقتله والا فاما
ان ينافي مناسبا للقتل هو الكفر مثلا فان الكفر ظاهرا فليعلل بالقتل لانه
كافر وان كان خفيا فالاسلام كذلك فعدمه كذلك ولا فرق ضرورة
بين معرفة الكفر ومعرفة الاسلام في الخفاء وان كان لا ينافي مناسبا اذ
ليس الكفر هو المناسب ولذلك قال لان الكافر يقتل وان رجع الى الاسلام
فالمناسب امر آخر يجتمع مع الاسلام فالاسلام وعدمه سواء في تحصيل
المصلحة فلا يكون عدمه مظنة الجواب المختار انه ينافي مناسبا قولك فيكون
عدمه مظنة لنقيضه ممنوع وانما يلزم لو لم يكف ذلك المناسب هو العدم
بعينه لجواز ان يكون تعلق الحكم بالعدم كما يقتل في مسئلتنا بعدم الاسلام
فيه المصلحة المقصودة وهو التزام الاسلام خوفا من القتل وان اردت
امرا وجوديا مناسبا فنختار انه لا ينافيه قولك مع وجوده كعدمه فلا ممنوع
او عدمه يستلزم المقصود ووجوده وان لم ينافي فلا يستلزم وان سلمت
فاعتبر ذلك في المثال المذكور ولنا انه لم يسمع احد يقول العلة كذا او عدم كذا
مع كثرة السبر والتقسيم ولو كان صالحا لسمع ولو قليلا وقد يقال هذا منع
فانه لا فرق بين ان يقال علة الاجبار عدم الاصابة والبكارة وعلة نصرة
على النكاح

الوصفي فقال مولية الجنون او عدم العقل والتعبير عن العلل العدمية بعبارات
وجودية واقع وعدمه بالعبارات العدمية مجرد دعوى وقد استدل
بان العلية وجودية فلا يتصف بها العدم بيان انها وجودية ان نقيضها
وهو لا علية عدم لصدقه على المعدوم فهي وجود والا عدم النقيضان وقد
يعدم تقريره مثلا في مسلك الحسن والقبح مع جوابه من النقض بالامكان وكون
اثبات الوجود بصورة السلب مصادرة لجواز كونه ثبوتا او منفيا و
يرد ههنا انه يقتضي ان لا يعلل بالعدم اصلا وتعليل العدمي بالعدمي جائز
اتفاقا قال قالوا صح تعليل الضرب باساءة الامتثال قلنا بالكف وان لا
يكون العدم جزءا منها اقول للخصم بحثان قالوا اولا صح تعليل الضرب باساءة
الامتثال مع ان الضرب ثبوتي وانتفاء الامتثال عدمي قلنا لا نسلم صحة
بل التعليل ثم بالكف عن الامتثال وهو امر ثبوتي محقق قالوا ثانيا معرفة كون
التحدي معجزا امر وجودي وهو معلل بالتحدي بالمعجز مع انتفاء المعارض فيعلل
علة جزؤها عدم وما جزؤه عدم فهو عدم وقد بان وجودي فيبطل ما ذكرتم الكلي
وكذلك الدوران علة لمعرفة كون المدار علة وهي وجودية والدوران عدمي لانه
عبارة عن الوجود مع الوجود والعدم مع العدم فاحد جزئيه عدم فهو عدم
الجواب العدم في الصورتين شرط لا جزء ولا يخفى ان نفس التحدي لا
يستقل بتعريف المعجز قال وان لا يكون المتعدية المحل والا جزأ اقول
العلة تنقسم الى متعدية تتعدى الاصل فتوجد في غيره والى قاصرة لا تتعداه
اما المتعدية فيشترط فيها ان لا تكون هي المحل او جزء المحل حقيقة اذ لا يتصور
تعديهما واما الجزء المحمول الاعم فلا يسميه المتكلم جزءا بل وصفا نفسيا واما
القاصرة ان جوزت فقد تكون المحل او جزءه اذ لا مانع بقي النظر في القاصرة

في جواز التعليل بها وعدمه اما اذا كان ثبوتها بالنص او الاجماع فيصح اتفاقا
وان كان بغيرهما من مسالك العلية كالمناسبة والسبر فالاكثر على صحتها مثاله تعليل
حرمة الربا في النقدين بجوهريتهما اي بكونهما ذهبا وفضة وهو نفس المحل
او بجوهريتهما اي كونهما جوهري الثمن وهو وصف قاصر وخالف في ذلك ابو حنيفة
رضي الله عنه لنا ان الظن حاصل بان الحكم لاجلها لانه المفروض وهو معنى
صحة التعليل بها بدليل صحة التعليل بها بدليل صحة المنصوص عليها اتفاقا
وان لم يفد النص الا الظن قالوا لو كانت صحة العلية موقوفة على تعديها لم يكن
تعديها موقوفا على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على
توقف التعدية على ثبوت العلة الموقوف على صحتها والجواب منع الملازمة
فلو لم يلزم الدور قلنا نعم لكنه دور معية لا دور تقدم وانه جائز بيانه ان
العلة لا تكون الا متعدية لان كونها متعدية يثبت اولا ثم تكون علة بل المتعدية
لا تكون الا علة لانها تكون علة ثم علة متعدية وهو واضح وقد يجاب ايضا بان
التعدية شرط العلية بمعنى وجود الوصف في غيره ومشروطها بمعنى وجود
الحكم به في غيره فذلك غلط نشأ من الاشتراك قالوا لو كانت القاصرة صحيحة
لكانت مفيدة لان اثبات ما لا فائدة فيه لا يصح شرعا ولا عقلا لكنها
غير مفيدة لان فائدتها منحصرة في اثبات الحكم بها وهو منتف والا فاتفاق في الاصل او
في الفرع اما الاصل فالحكم فيه ثبت بغيرها من نص او اجماع واما الفرع فالمفروض
انه لا فرع الجواب اولا النقض بالقاصرة اذا ثبتت بنص او اجماع فان ما ذكرتم
بعينه يجري فيها مع جوازها اتفاقا وثانيا بانا لا نسلم ان الحكم في الاصل
عرف بغير العلة بل عرف بالعلة والنص دل على كونه دليلا فافاد اقار
فائدة جوهر الثمنية فقد عرف كون النقدين ربويين بكون الربوية

معلله بجوهرية الثمن والنص دليل الدلالة وثانيها بالاسم حصر العلل في
معرفة الحكم بل هنا فايدتان اخريان احديهما معرفة الباعث المناسب فان
الحكم اذا عرف كذلك كان اقرب الى القبول والاذعان من التعبد المحض وثانيتهما
انه اذا قدر وصف اخر متعد وقد علمت قاصرة جاز ان يكونا جزئي العلة فلا تعدية
وان يكون كل مستقلا فتحصل التعدية واذا جاز الامران فلا تعدى الا بدليل
يدل على كونه مستقلا لا جزءا وقد يدفع هذا بان الاستقلال يترجح بالتعدية
فلا توقف **قال** وفي النقض وهو وجود المدعى علة **اقول** قد يعد من شروط
العلة ان يكون مطردة اي كلما وجدت وجد الحكم وعدمه يسمى نقضا وهو
ان يوجد الوصف الذي يدعى انه علة في محل مع عدم الحكم فيه وتخلفه عنها وقد اختلف
في جواز النقض اي كونه غير قادح في العلية فيبقى معه كون العلة على مذاهب اولها
يجوز مطلقا ثانيها لا يجوز مطلقا ثالثها يجوز في المنصوصة دون المستنبطة
رابعها يجوز في المستنبطة لمانع او عدم شرط دون المنصوصة خامسها يجوز
في المستنبطة ولو بلا مانع او عدم شرط دون المنصوصة والمختار هذا التفصيل
وهو انها ان كانت مستنبطة لم يجز الا لمانع او عدم شرط لان العلة لا تثبت عند
التخلف الا ببيان احدهما لان انتفاء الحكم اذا لم يكن لمانع ولا عدم شرط فهو
لعدم المقتضي قطعا فلو كان الوصف مقتضيا لثبت الحكم في صورة النقض
ولم يثبت فليس مقتضيا وان كانت منصوصة فلا يكون بقاطع في خصوصية محل النقض
والا لثبت الحكم ولا في غيره والا فلا تعارض وانما يكون بظاهر عام ويجب تخصيصه
بغير صورة النقض لان ذلك النص عام يدل على العلية في محل النقض وغيره
وعدم الحكم خاص يدل على عدم العلية في محل النقض واذا تعارض عام وخاص
فقد علمت ان الواجب تخصيص العام مثاله ان يجيء الخارج النجس ناقض للوضوء

ثم يثبت ان القصد لا ينتقض فيحمل على غير القصد وانه لم يرد بالعموم ووجب
تقدير مانع يمنع من العلية ثمة وان كما لا نعلمه لئلا يلزم العلة بدون الحكم فان
فيه ابطال العلية لما ذكرنا ان عدم الحكم بدونها لعدم المقتضي فيبطل الاقتضاء
وحاصل هذا المذهب انه لا بد من مانع او عدم شرط لكن في المستنبطة
يجب العلم بعينه والا لم يلحق العلية وفي المنصوصة لا يجب ويكفي ظن
العلية تقديره وفي الصورتين لا يبطل العلية بالتخلف لنا لو بطلت العلة
بالتخلف لبطل المخصص مطلقا واللازم منتف بيان الملازمة انه ليس
الا تخصيصا للعموم بدليل كونه علة وخصوصية هذا المدلول ملغى قطعا فانتفى
الفرق بينه وبين سائر المخصصات فلو لم يجز ثمة لما جاز ههنا لنا ايضا انه جمع بين
الدليلين دليل الاعتبار اذ يعمل به في غير صورة النقض ودليل الاهدار
اذ يعمل به في محله وهو صورة النقض فوجب المصير اليه كغيره ولنا
ايضا لو بطلت لبطلت العلل القاطعة كعلة القصاص وهو القتل
العمد العدوان للتخلف في الوالد وكعلة الجلد وهو الزنا للتخلف في المحصن
وعلة القطع وهو السرقة للتخلف في حال الاب والغريم الى غير ذلك
واللازم باطل بيان الملازمة ان المفروض منافاة التخلف للعلية اذ
لولاه فلا مانع من صحة المظنونة **قال** ابو الحسين النقض **اقول**
هذه حجة القائلين بعدم جواز النقض فقال ابو الحسين انما يصح مع وجود
مانع او عدم شرط فيكون نقيضه وهو عدم المانع ووجود الشرط جزءا
من العلة لان المستلزم هو العلة مع ذلك فلا يكون الاول تمام العلة فينقدح
عليها مثاله اذا علم ان الربوا لا يثبت في الحديد لكونه موزونا فينقض
بالرصاص فقيل المانع البياض او الشرط السواد فقد علم ان العلة كونه

كونه موزونا مع أنه لبس أبيض او مع انه اسود فلا يكون كونه موزونا علة للعلم
بل جزء العلة الجواب لا يلزم من كونه لابد منه أن يكون جزءا من العلة اذ المراد
بالعلة الباعث وليس ذلك من الباعث في شيء وعلى هذا فيرجع النزاع
لفظا مبنيا على تفسير العلة فان فسرت بالباعث على الحكم جاز النقض وان
فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم لم يجز قالوا ثانيا لو صحت العلية مع
التخلف للزم الحكم في صورة التخلف لان من ضرورة صحة العلة لزوم الحكم لها
مطلقا فان لزومه مشروط بعدم المانع ووجود الشرط فكونه علة يلزمه اللزوم
اذا لم يوجد مانع ولم يعدم شرط وذلك غير متحقق فينتفي اللزوم قالوا لانه
تعارض دليل العلية وهو وجود الحكم معه ودليل الاهدار وهو التخلف عنه فتساقطا
فلا يعمل بدليل العلية وهو المطلوب الجواب لا نسلم ان التخلف دليل الاهدار
فان الحكم في تلك الصورة المخصوصة قد انتفى لمعارض وهو لا يبطل العلية وذلك
كالشهادة اذا عورضت بشهادة فتعارضت البينتان فانه لا يبطل حكم
حكم الشهادة فالعلة شاهد بالحكم والتخلف في صورة معينة لمانع يخصها لا
يبطل شهادة العلة بالحكم ولا يوجب عدم قبولها مطلقا قالوا ثالثا التخلف
يفيد العلية كما يفيد العلة العقلية فانه اذا وجدت الحركة ولم يوجد
العالمية قطعنا ان الحركة ليست علة للعالمية الجواب ان العلل العقلية علل
بالذات وتستلزم معلولها استلزاما ذاتيا وما بالذات لا ينفك فلا جرم
دل الانفكاك على عدم العلية وهذه علل بالوضع فقد لا تستلزم معلولها
ولا يضر الانفكاك قال المجوز في المنصوصة أقول معناه ان يحتاج
لاصحاب المذهب الثالث وهم المجوزون في المنصوصة دون المستنبطة قالوا
أولا لو صحت العلة المستنبطة مع كونها منقوضة لكان لتحقق المانع واللازم

منتقف اما الملازمة فلان التخلف بلا مانع قادح في عدم الاقتضاء كما مر واما
انتفاء اللازم فلان المانع انما يتحقق بعد صحة العلية فعدم الحكم لعدم العلة والاثر
لما يتصور مانعا فلا يكون مانعا فيتوقف الصحة على المانع والمانع على الصحة
ويلزم الدور واجيب عنه بان الدور انما يستحيل اذا كان دور تقدم بان
يعتبر التقدم في الطرفين واما اذا كان دور معية فلا وهذا دور معية اذ
غايته امتناع انفكاك كل عن الاخر ولا نعلم المانعية الا بعد العلم بالاقتضاء
الا بعد العلم بالمانعية بل الصواب انا نبادر الرأي والنظر الى مناسبة او
غيرها يظهر لنا صحة العلة ونظنها ظنا حتى يتحقق التخلف وعند التخلف
ان وجدنا امرا يناسب الانتفاء صلوحه لذلك حكمنا على ذلك الامر انه مانع واستمر
ظن الصحة والا زال فاذا الظن بصحتها يتوقف على وجود المانع وكونه
مانعا يتوقف على ظهور الصحة وظنها لا على استمراره فزال الدور ومثاله المحقق
في العرفيات ان من اعطى فقيرا فظن انه انما اعطاه لفقره فان لم يعط فقيرا
اخر توقف الظن لجواز وجود المانع وعدمه فان تبين مانع كفسقه عاد ظن
انه كان للفقر وصار مع ذلك الباعث لم يعطه لفسقه والا زال الظن كونه للفقر
واعلم ان هذا اشكال اذا كان العلم بالتخلف مقارنا للاعتبار فالاصوب
ان المانعية كونه بحيث اذا جامع علة ما عنه مقتضاها والفسق
للاعطاء كذلك وجد الباعث اولا او وجد المانع المتوقف عليه العلية هو
هذا القدر لا كونه مانعا بالفعل الذي يتوقف على العلية فلا دور قالوا ثانيا
دليل المستنبطة اقتران الحكم بها وقد شهد لها بالاعتبار وشهد عليها
بالاهدار في محل النقض فتعارضا وتساقطا وبطلت العلية الجواب
انه قد علم ان لا اسقاط بالمعارض لابطال الشهادة قال المجوز في

ادلة لم تصح العلية

الجواب عن الاعتراض بالتقدم

واما عدم الانفكاك فبعد العلم ولا يعلم العلية بعد ظهور العدم كل على الاخر

استمراره

المعلول بعلة الجواب ممنوع كونه من لوازم العلية لان مرادنا بها كونها باعثة لا لزوم الحكم

وهو وجود المانع او عدم الشرط

علم

المستنبطة المنصوصة **اقول** هذه حجة اصحاب المذهب الرابع وهم
المجوزون في المستنبطة دون المنصوصة قالوا المنصوصة دليلها نص عام
فيتناول محال النقض فيها فيثبت فيه العلية صريحًا فلا يقبل النقض اذ يلزم
ابطال النص بخلاف المستنبطة فان دليلها الاقتران مع عدم المانع ولا تخلف
عنه والجواب ان كان النص العام قطعيا فمسلم انه لا يقبل التخصيص كغيره
من المخصصات ولا يختص بخصوص العلة فليس محل النزاع وان كان ظاهرا
تخلف الحكم مشكل والتحقيق ان وجب قبوله وتقدير المانع كما ذكرنا **قال**
الخامس المستنبطة **اقول** هذان حجتان لاصحاب المذهب الخامس
وهم القايلون بالجواز في المستنبطة وان لم يكن مانع ولا فوات شرط قالوا
اولا المستنبطة علتها دليل ظاهر يوجب ظن العلية والتخلف مشكك فلا
يوجب ظن عدم العلية انما يوجب الشك فيها اذ بتقدير المانع لا تبطل و
بتقدير عدمه تبطل وكلاهما جايز على السواء والظن لا يرتفع بالشك
فالتخلف لا يبطل العلية وقد اجيب عنه بالمعارضة وهو ان التخلف
دليل ظاهر على عدم العلية ودليل المستنبطة مشكك اذ مع المانع يدل
ومع عدمه لا يدل وكلاهما جايز على السواء وهذا الجواب والتحقيق
ان الشك في احد المتقابلين يوجب الشك في الآخر فاذا كان التخلف
مشككا في عدم العلية كان مشككا في العلية اذ حقيقة الشك احتمال
المتقابلين سواء فاذا قولك العلية مظنونة بدليلها وعدم العلية مشكوك
فيه بدليله كلام متناقض لا يلتفت اليه فان قلت فقد كثر في السن
الفقهاء ان اليقين لا يرتفع بالظن والظن لا يرتفع بالشك وانما ذلك
حكمهما عند تعارضهما وذلك غير متصور اذ لا يجتمعان في متعلق واحد

لتصادق انواع الاعتقاد على ما قررته قلت معناه ان حكم الادلة الاقوى
لا يزول بحكم الثاني الاضعف الطاري عليه الدافع له لا انه لا يزول فان مثل
فيقول الخصم مثله فيما نحن فيه قلنا الكلام ههنا في نفس ظن العلية
واعلم ان ههنا زيادة تحقيق وهو ان عند التعارض يحصل الشك في الطرفين
وعند الانفراد يوجب كل الظن والشك انما نشأ من التعارض لا ان
مقتضى احدهما الظن والآخر الشك اذا انفردا حتى يقدم عند الاجتماع
ما مقتضاه الظن ويعمل به قالوا ثانيا لو توقف كونها امارة وهو ثبوت
الحكم بها في غير صورة التخلف على ثبوت الحكم بها في صورة التخلف لانعكس
وتوقف ثبوته فيها على ثبوته في غيرها ويلزم الدور او لم ينعكس ولزم
التحكم والترجيح بلا مرجح فقوله او تحكما ليس عطفا على قوله وكان
دورا اذ التحكم ليس لازما للانعكاس بل لتقديره او كان عطفا
على انعكس وقد اجيب عنه بانه دور معية لا دور تقدم كما مر و
هذا ليس بحق لانا لا نعلم عليتها الا بثبوت الحكم بها في جميع صور وجوده
فلو علم ثبوت الحكم بها لزم دورا لتقدم قطعا اذ حاجة بتعلم الشيء
قبل العلم بالشيء والجواب الحق ان الدليل اذا دل على علية الوصف
فيها دي الرأي واول النظر من غير تتبع الصور والوقوف على
التخلف وعدمه يظن العلية فاذا امعن فيها هو شرط العلية من اجل
الامرين اما ثبوت الحكم معه في جميع الصور او وجود مانع من ثبوته
اذ لو انتفيا فلا علية فان علم تحققه استمر الظن والا زال فاستمرار ظن
كونها امارة يتوقف على احدهما وهما على ظهور كونها امارة وهو ابتداء
ظنه فلا دور **قال** في الكسر وهو وجود الحكم المقصود **اقول** قد شرط

قوم في علة الحكم اذا لم تكن حكمة بل مظنة حكمة ان يكون حكمتها مطردة اي كلما وجدت الحكمة وجد الحكم فاذا وجدت في محل بدون العلة ولم يوجد الحكم فيه فهو يسمى كسرا ويعبر عنه بان الكسر يبطل العلة والمختار فيه انه لا يبطل العلية ومثاله ان يقول الحنفي في المسافر العاصي بسفره مسافر فيترخص في سفره كغير العاصي فاذا قيل له ولم قلت ان السفر علة للترخص قال بالمناسبة لما فيه من المشقة المقتضية للترخص لانه تخفيف وهو نفع للمترخص فيعترض عليه بصنعة شاقة في الحضر كحمل الاثقال وضرب المعاول وغيرها يوجب قدر المشقة في السفر او ازيد في الحضر ولا يجوز لنا ان العلة هو السفر ولم يرد النقض عليه فيجب العكس ببيان ان العلة السفر وهو انه وان كان المقصود المشقة لكنها يتعذر ضبطها لاختلاف مراتبها بحسب الاشخاص والاحوال وليس كل قدر منها يوجب الترخص والا سقطت العبادات وتعيين القدر منها الذي يوجبه متعذر فضبطت بوصف ظاهر منضبط هو السفر وجعل امارة لها ولا نقض للعلة الا بذلك قالوا الحكمة هي المعتبرة قطعا والوصف معتبر تبعا لها فالنقض وارد على العلة لانها اذا وجدت الحكمة المعينة ولم يوجد الحكم علم ان تلك الحكمة غير معتبرة فكذا الوصف المعتبر بتبعيتها فان المقصود اذا لم يعتبر فالوسيلة اجدر الجواب ان قدر الحكمة كالمشقة في مثالنا تختلف ولا بد في ورود النقض من وجود حكمة محل النقض مساوية او زائدة ليرد نقضه فان عدم اعتبار الاضعف لا يوجب عدم اعتبار الاقوى وذلك يوجب اعتبار العلة ولا يبطله التخلف الظني معارضا له فان الظن لا يعارض القطع فان قلت يفرض الكلام في صورة يعلم وجود قدر

او اكثر فيجب ان يبطل العلية لان القاطع اذا عارض القاطع تساقطا قلنا هذا بعيد لو تحقق صح بعدلكن لا في كل صورة بل اذا لم يثبت حكم اخر اليق بتحصيل تلك الحكمة منه كما في القتل العمد العدوان لحصول الحكمة الكثيرة لان مقصود الزجر عن القتل ازيد من مقصود عن القطع لانه من مقصود الزجر عن القطع ولم يشرع القطع فانتقض عليه الزجر الحكمة لما لم يقطع لا لان حكمة الزجر غير مقصوده بل لان ذلك القدر الحاصل منها بالقطع في الزجر عن القطع ويليق بالزجر الاكثر وهو الزجر عن القتل فالحكم به الزجر الاكثر وهو يحصل ما يحصل بالقطع وزيادة وابطال ما عداها فيكون اليق واشد زجرا من القطع ولا يلزم عدم اعتبار تلك الحكمة وانت تعلم مما ذكرنا انه يلزم من مساواة الفرع الاصل في الحكمة المساواة في الحكم ولا يلزم ذلك من الاقدام قد لا تعتبر الاكثر اذ قد لا يحصل بذلك الحكم **قال** في النقض المكسور وهو نقض بعض الاوصاف **اقول** اذا انتقض العلة بترك بعض الصفات سمي نقضا مكسورا او هو بالحقيقة نقض بعض الصفات فانه بين النقض والكسر كانه جاء الحكمة المعتبرة يحصل باعتبار هذا البعض وقد وجد في المحل ولم يوجد الحكم فيه فهو نقض لما ادعاه علة باعتبار الحكمة وقد اختلف في انه هل يبطل العلية والمختار انه لا يبطل مثاله ان يقول الشافعي في منع بيع الغايب انه مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح بيعه كما لو قال بعتك عبدا من غير تعيين فيقول المعترض هذا منقوض بما اذا تزوج امراة لم يرها فانها مجهولة الصفة عند العاقد حال العقد وهو صحيح فقد حذف قيد كونه مبيعا ونقض الباقي وهو كونه مجهول الصفة عند العاقد حال العقد لنا العلة المجموع فلا نقض عليه اذ لا يلزم من عدم علية البعض

عدم علية المجموع هذا اذا اقتصر على نقض البعض واما اذا اضاف
اليه الغاء وصف المتروك وكونه وصفا طرديا لا مدخل له في العلية بان بين
عدم تاثير كونه مبيعا بان العلة كونه مجهول الصفة عند العاقد حال العقد لانه
مستقل بالمناسبة ثم يكون وصف كونه مبيعا كالعدم فيصح النقض لوروده
على ما يصلح علة ولا يكون مجرد ذكره دافعا للنقض خلافا للشرذمة لانه لمجرد ذكره
لا يصير جزء العلة اذا قام دليل على انه ليس جزءا وتعين الباقي للعلية
العلية فيبطل بالنقض ويصير حاصله سؤال ترديد وهو ان العلة اما المجموع
او الباقي وكلاهما باطل اما المجموع فللالغاء المذكور واما الباقي فللنقض
قال واما العكس فهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة وبعض انتفاء العلم او
اقول شرط قوم في علة حكم الاصل الانعكاس وهو انه كلما عدم الوصف
عدم الحكم ولم يشترطه اخرون والحق انه مبني على جواز تعليل الحكم
بعلتين مختلفتين لانه اذا جاز ذلك صح ان ينتفي الوصف ولا ينتفي الحكم
لوجود الوصف الآخر وقيامه مقامه واما اذا لم يجز فثبوت الحكم دون
الوصف يدل على انه ليس علة له ولا امارة عليه والا لانتفى الحكم بانتفائه لوجوب
انتفاء الحكم عند انتفاء دليله ونعني بذلك انتفاء العلم او الظن لا انتفاء نفس
الحكم اذ لا يلزم من انتفاء دليل الشيء انتفاؤه والا لزم من انتفاء الدليل على الصانع
انتفاء الصانع تعالى وانه باطل نعم يلزم انتفاء العلم والظن بالصانع فانا نعلم
قطعا انه لو لم يخلق العالم او لم يخلق فيه الدلالة لما لزم انتفاؤه قطعا هذا ابنا
على رأينا واما عند المصوبة فلا حاجة الى هذا العذر لان مناط الحكم عندهم
العلم او الظن فاذا انتفيا انتفى الحكم وعلى رأينا لما كان ان يقال سقوط الحكم
لئلا يلزم تكليف المحال وقد يقال العلة الدليل الباعث على الحكم وقد يخالف

يطلق على الدليل فيلزم من عدمه عدم الحكم وكيف لا والحكم لا يكون الا بالشرع
اما زجرا او تفضلا قال ومن تعليل الحكم بعلتين اقول لما علمت
ان اشتراط الانعكاس فرع تعدد العلة فلنتخذ ذلك مبحثا ولنتكلم فيه
فنقول المبحث تعليل الحكم الواحد بعلتين او بعلل كل واحد منهما او منها
مستقل باقتضاء الحكم لا ان جزء المجموع المركب منهما او منها فان ذلك بحث
آخر سنذكره بدراسة وفيه مذاهب احدها يجوز ثانيها لا يجوز ثالثها وهو
مذهب القاضي يجوز في المنصوصة دون المستنبطة رابعها عكسه وهو انه
يجوز في المستنبطة دون المنصوصة ثم بعد الجواز فقد اختلف في الوقوع
فالجمهور على الوقوع ومختار الامام انه يجوز ولكن لم يقع لنا لو لم يجز لم يقع وهو ان
وقد وقع فان اللمس والمس والبول والمذي والغائط امور مختلفة
الحقيقة وهي علل مستقلة للحدث لثبوت الحدث بها وهو معنى الاستقلال
وكذلك القصاص والردة مختلفان وهما علتان مستقلتان لجواز القتل
لثبوت جواز القتل بكل واحد منهما فان قيل لا نسلم ان الحكم فيما ذكرتم واحد
بل الاحكام متعددة فان القتل بالقصاص غير القتل بالردة ولهذا ينتفي قتل الردة
بالاسلام ويبقى قتل القصاص والجواب بالمنع وهو انه لو تعددت الاحكام ثمة تعددت
باضافتها الى الادلة اذ ليس ثمة ما به الاختلاف الا ذلك واللازم باطل لان
اضافة الحكم الى احد الدليلين تارة والى الآخر اخرى لا توجب تعددا والا لزم
مغايرة حدث البول لحدث الغائط فكان يتصور ان ينتفي احدهما ويبقى الآخر
ولنا ايضا انه لو امتنع تعدد العلل لامتنع تعدد الادلة لان العلل الشرعية ادلة
واموات ثبوت وقد يمنع ويستند بان الادلة الباعثة اخص ولا يلزم من امتناعه امتناع
الاعم قال المانع لو جاز لكان كل واحد اقول للمانعين تعدد العلل حجج قالوا

ولذلك ينتفي احدهما ويبقى الاخر كما ينتفي قتل القصاص بالعفو ويبقى قتل الردة ح

لو جاز تعدد العلل المستقلة لكان كل واحدة منها مستقلا بالفرض غير مستقل
لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها وقد قلنا انه يثبت لا بها بل بغيرها او
ايضا فلنفرض التعدد في محل واحد في زمان واحد بان يلمس ويمس معا فيلزم
التناقض اذ يثبت الحكم بكل بدون الاخر فيثبت بها ولا يثبت بها الجواب
لا نسلم لزوم الاخير فان معنى استقلالها ليس ثبوت الحكم بها اذا لم توجد
او بها وبغيرها اذا وجد شيء غيرها وبذلك يندفع لزوم عدم استقلالها و
هو ظاهر وكذا اللزوم الساقط عند الاجتماع فان انتفاء الاستقلال عند الاجتماع
لا ينافي الاستقلال على تقدير الانفراد وثبوت الاستقلال على تقدير الانفراد
امر ثابت عند الاجتماع وتسميته بالاستقلال مجاز قالوا ثانيا لو جاز تعدد العلل
لزم اجتماع المثلين وانه محال اما الملازمة فلجواز اجتماعهما في محل وكل واحد منهما توجب
مثل ما توجبه الاخر فموجباهما مثلان وقد اجتمعا في محل واما استحالة اللازم
فلان اجتماع المثلين في محل يوجب اجتماع النقيضين لان المحل يستغني في ثبوت
حكمهما له بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا عنهما غير مستغن عنهما مثلا لو
فرضنا علمين بمعلوم واحد في محل ليثبت له حكم العلم وهو العالمية وانه حكم واحد
لا تعدد فيه فيكون في العالمية محتاجا الى كل واحد من العلمين مستغنيا عنه بالاخر
هذا اللازم مطلقا واذا فرضنا الترتيب وهو حصول احدهما بعد الاخر لزم
تحصيل الحاصل ايضا ويستلزم في الترتيب تحصيل الحاصل ايضا كما يستلزم
اجتماع النقيضين مطلقا سواء فيه الترتيب والمعية قالوا ثالثا لنا تعلق الائمة
في علل الربا اهي الطعم او الكيل او القوت بالترجيح ولو جاز التعدد لما
تعلقوا بالترجيح لان ضرورة الترجيح صحة استقلال كل واحدة بالعلية وكان
يجب لو جاز التعدد ان يقولوا بالتعدد ولا يتعلقوا بالترجيح لتعيين احد

ونحن ما سوا هذا الجواب منع كونهم تعلقوا بالترجيح بل تعرضوا التعيين ما هو
علة مستقلا ونفي ذلك عما سواه بابطاله ولو سلم فللاجماع منهم على ان
العلة واحدة من هذه الثلثة ولولا الاجماع لوجب جعل كل واحد منها جزءا
وعدم المصير الى الترجيح لان المفروض انهم يرون صلاحية كل للعلية و
لا دليل على الغاء واحد منها فوجب اعتبارها وذلك بالقول بالجزئية تماما
عند عدم ظهور وجه الترجيح قال القاضي لا يتعدد في المنصوصة واما
المستنبطة فممتنع لعدم الجزئية اقول القاضي وهو المجوز في المنصوصة
دون المستنبطة له مقامان احدهما الجواز في المنصوصة فلا مانع في
تعددها اذ لا مانع ان يعين الشارع ادلة للحكم ما ثانيهما عدم الجواز في المستنبطة
فقال اذا اجتمعت اوصاف كل صالح للعلية فكما يكون كل واحد جزءا من
العلة اذا الحكم بالعلية دون الجزئية تحكم لقيام الاحتمالين في نظر العقل والا
يتعين احدهما والا رجعت منصوصة وهو خلاف المفروض الجواب لا نسلم
لزوم التحكم فانه يمكن استنباط الاستقلال بالعقل وهو ان يكون كلما اجتمعت
في محل يتفرد كل في محل فيثبت فيه الحكم فيستنبط ان العلة كل واحد لا الكل
كما وجدنا المس وحده واللمس وحده في محلين وثبت الحدث معهما فعلمنا
ان كل واحد منهما علة مستقلة والا لما ثبت الحكم في محل افرادهما فنحكم بذلك
عند الاجتماع قال العاكس المنصوصة اقول لمذهب القاضي وهو المانع
في المنصوصة المجوز في المستنبطة فله ايضا مقامان احدهما المنع في المنصوصة و
اثبته بان المنصوصة قطعية بتعيين الشارع باعثة على الحكم فلا يقع فيه التعارض
والاحتمال وثانيهما الجواز في المستنبطة واثبته بان المستنبطة وهمية فقد يتساوى
الامكان فيهما ويؤيد كلا مرجح فيغلبان على الظن فيجب اتباعهما والجواب واضح

وهو منع كون المنصوصة قطعية ولو سلم فلا نمنع القطع بالاستقلال لجواز
تعدد البواعث قال الامام اقول الامام وهو القائل بعدم الوقوع
جدد كدر سنانه وجاوز زعم انه الغاية القصوى في القوة وفلق الصبح في الوضوح
وهو انه لو لم يكن ممتنعا شرعا لوقع ولو وقع على سبيل الندرة واللازم منتف
اما الملازمة فلان امكانه واضح وما خفي امكانه وجوازه ممكن انه لو وهم امتناعه
فلا يقع لكثرة كان امكانه وجوازه واضحا معلوما لكل احد مع الكثرة والتكرر
لموارده مما يقتضي العادة بامتناع ان لا يقع اصلا واما انتفاء اللازم فلانه
لو وقع لعلم عادة ولما لم يعلم علم انه لم يقع ثم ادعى لتصحيح دعواه عدم الوقوع
فيما تقدم من اسباب الحدث والقتل بان الاحكام متعددة لا نفكاك
ربما الترجيح في الحدث لانه قد قيل انه اذا نوى رفع احد احداثه لم يرتفع الآخر
والجواب منع انه لم يقع ولم ينقل كما في الصور المذكورة وادعاه اثبات التعدد
في الحدث والتحويل لا يكفيه لانه مستند قال القائلون بالوقوع اذا
اجتمعت فالمختار كل واحدة علة وقيل اقول القائلون بوقوع تعدد العلل
المستقلة اتفقوا على انها اذا ترتبت حصل الحكم بالاولى واما اذا اجتمعت
دفعة كمن مس ولمس وبال معا فقد اختلفوا والمختار ان كل واحد علة مستقلة
وقيل كل واحد جزء العلة المجموع وقيل العلة واحدة لا بعينها والاحتجاج
لا يخرج عن ... لنا لو لم يكن كل واحدة علة مستقلة لكان كل واحدة جزءا
او كانت العلة واحدة وكلاهما باطل اما الملازمة فلانه اذا استقلت العلة عن
كل واحدة مع ثبوتها فاما ان تثبت للمجموع فيكون كل جزءا منها او لبعضها فيكون
هي العلة واما بطلان الامرين فالاول وهو الجزئية لثبوت استقلال كل في
الثاني وهو كون العلة واحدة فلانه مع تساويها تحكم محض ولنا ايضا انه لو

اصح

اصح كون كل علة لامتنع اجتماع الادلة على مدلول لما علمت ان العلل الشرعية
ادلة واللازم منتف بالاتفاق القائل بان كل واحد جزء العلة قال لو كان
علة مستقلا لزم اجتماع المثلين وقد مر تقريره وجوابه وقال ايضا يلزم
التحكم لانه اما ان يثبت بالجميع فيكون لكل واحد منها في ثبوته او لا بل ببعضها
دون بعض والاول هو المدعى وقد فرض عدمه فتعين الثاني وهو تحكم
محض والجواب انه يثبت بالجميع بمعنى ثبوته بكل واحد بالاستقلال
كما يثبت المدلول بالادلة السمعية والعقلية وكل مستقل باثباته حتى لو انتفى
الاخر لم يضر عدمه والفرق بينه وبين ما ادعيتم ظاهر القائل بان العلة
احدها لا بعينها قال لولا ذلك لزم التحكم او الجزئية وكلاهما باطل اما الملازمة
فلما تقدم من اصحاب اجتماع المثلين فالعلة اما الكل او واحد بعينه او لا بعينه
واما بطلان التحكم فظاهر والجزئية لما يثبت في الاستدلال ...
انها الاثارة فلم تكن والجواب منع الملازمة بل مستقل كل واحد
لما ذكرنا من الادلة قال والمختار جواز تعليل حكمين بعلة بمعنى الباعث
واما الامارة فاتفاق اقول لا بعد في مناسبة وصف واحد لحكمين مختلفين
قالوا يلزم تحصيل الحاصل لان احدهما حصلها واجيب بانه اذا ما يحصل
اخرى او لا يحصل الا بها اقول ما تقدم تعليل الحكم بعلتين وهذا عكسه
وهو تعليل حكمين بعلة واحدة اما بمعنى الامارة فلا خلاف في جوازه واما
بمعنى الباعث فقد اختلف فيه والمختار جوازه لنا لا بعد في مناسبة وصف
واحد لحكمين كالسرقة للقطع زجرا للغير وللمنع العود بمثله وللتغريم
جبرا لصاحب المال وكالزنا المناسب للجلد والتغريب ليحصل بهما الزجر التام
قالوا ... اذ يلزم منه المحال وهو تحصيل الحاصل لان معنى مناسبته للحكم

ان مصلحة حاصلة عند الحكم والحكم الواحد تحصل المصلحة المقصودة منه ما دام حصل الحكم الثاني حصلها مرة اخرى كما في مثال الرق او ان المصلحة المقصودة لا تحصل الا بهما كما في مثال الزنا قال ومنها ان لا يتاخر عن الحكم اقول ومن شروط علة حكم الاصل ان لا يكون ثبوتها متأخرا عن ثبوت حكم الاصل كما يقال فيما اصابه عرق الكلب اصابه عرق حيوان نجس فيكون نجسا كلعابه فيمنع كون عرق الكلب نجسا فيقال لانه مستقذر فان استقذاره انما حصل بعد الحكم بنجاسته وكان يعلل سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض للولي لما لو تأخرت العلة تقتضي الباعث عن الحكم لثبت الحكم بغير باعث وانه محال اللهم الا ان لا يعنى بالعلة الباعث بل الامارة وهو غير المبحث ومع ذلك يلزم تعريف المعرف فان المفروض معرفة الحكم قبل ثبوت علته قال ومنها ان لا تعود اقول ومن شروط علة حكم الاصل ان لا تعود على الاصل بالابطال اي لا يلزم منه بطلان الحكم المعلل بها فان كل علة استنبطت من حكم ولزم منه بطلان ذلك الحكم فهو باطل لان الحكم اصله فان التعليل فرع الثبوت وبطلان الاصل يستلزم بطلان الفرع فصحته مستلزمة لبطلانه فلو صح لبطل وبطلانه صحيح النقصان مثاله قال عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء ومن حكمه حرمته وذلك في القليل من الطعام لعمومه وعلل الحنفية بالكيل فخرج القليل الذي لا يكال فعاد ابطالا وليس عن ذلك اعتذار وليس الغرض المثال بل الصحيح التوضيح مثاله احرجنا عليه السلام في اربعين شاة شاة فعللوه بدفع حاجة الفقراء فجوزوا اخراج قيمتها فعل فقضى هذا التعليل الى عدم وجوب الشاة بل يثبت التخيير بينها وبين قيمتها

قال وان لا يكون اقول ومن شروط علة حكم الاصل اذا كانت مستنبطة ان لا يكون بمعارض في الاصل بان يبدى علة اخرى من غير ترجيح وان جاز ومن شروط علة حكم التعليل بمجموعهما او بالاخرى وقد مر الخلاف فيه في تعليل الحكم الواحد بعلتين وقيل والا بمعارض في الفرع بان يبدى فيه علة اخرى توجب خلاف الحكم بالقياس على اصل آخر فان المعارض يبطل اعتبارها وهو غير مستقيم فانه لا يبطل شهادتها وقيل ان لا يكون بمعارض في الفرع مع ترجيح المعارض والا فالتساوي لانه لا يبطل وانما يحوج الى الترجيح وهو دليل الصحة بخلاف الراجح فانه مبطل قال وان لا يخالف نصا او اجماعا اقول ومن شروط علة حكم الاصل ان لا تخالف نصا او اجماعا كما يقال الملك لا يعتق في الكفارة لسهولته عليه بل بالصوم وهو يخالف مثال الاول وشرط في المستنبطة خاصة ان لا تتضمن زيادة على النص اي حكما في الاصل غير ما اثبته النص لانها انما تعلم مما اثبت فيه مثاله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فيعلل الحرمة بانه ربا فيما يوزن كالنقدين فيلزم التقابض وهو ان النص لم يتعرض له وقيل ان كانت الزيادة منافية لحكم الاصل لانه نسخ له فهو مما يكر على اصله بالابطال والا جاز قال وان لا يكون دليلها اقول ومن شروط العلة ان لا يكون الدليل الدال عليها متناولا لحكم الفرع بعمومه او خصوصه اما العموم فمثل ان يقيس الذرة على البر في الربوية ويعلل بالطعم فيمنع فيقول لقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام وترتيب الحكم على الوصف يفيد عليته له وهذا النص يتناول الذرة بعمومه واما الخصوص فمثل ان يقيس الخارج بالقيء والرعاف في نقض الوضوء على

الخارج من السبيلين ويعلل بانه خارج نجس فيمنع فيقول لقوله صلى الله عليه
وسلم من قاء او رعف او امذى فليتوضأ وضوءه للصلوة وهذا النص
بخصوصه يتناول القيء والرعاف لما انه يمكن اثبات الفرع بالنص كما يمكن اثبات
الاصل به فالعدول عنه الى اثبات الاصل ثم العلة ثم بيان وجودها في الفرع
ثم بيان ثبوت الحكم بها تطويل بلا فائدة وايضا فانه رجوع من القياس
الى النص وقالوا انها مناقشة جدلية اذ الغرض الظن باي طريق حصل فلا معنى
لتعيين الطريق والجواب انه رجوع عن القياس واعلم انه انما يكون النص
مخصصا والمستدل او المعترض لا يراه حجة الا في محل الجمع فلو اراد ادراج
الفرع فيه يتعين فيثبت العلية في الجملة ثم يعمم به الحكم في جميع موارد وجود العلة
وايضا فقد يكون دلالته على العلية اظهر من دلالته على العموم كما يقول حرمت
الربوا في الطعام للطعم فان العلية في غاية الوضوح والعموم في المفرد المحلى
محل خلاف ظاهر قال والمختار جواز كونها حكما شرعيا اقول هل يجوز تعليل
الحكم الشرعي بالحكم الشرعي اما بمعنى الامارة المعرفة فظاهر واما بمعنى الباعث
فقيل يجوز للدوران وستعلم انه لا يفيد العلية وقيل لا يجوز لانه ان تقدم العلة
لزم النقض وان تأخر لم يجز لما مر وان قارن فلا اولوية لاحدهما بالعلية فيلزم
التحكم والجواب منع التحكم للمناسبة وغيرها من المسالك والمختار ان كان باعثا
على حكم الاصل لتحصيل مصلحة يقتضيها حكم الاصل جاز كما يعلل بطلان بيع الخمر
بعلة النجاسة لمناسبتها المنع من الملابسة تكميلا للمقصود من البطلان وهو
عدم الانتفاع والنجاسة حكم شرعي واما ان كان لدفع مفسدة يقتضيها
حكم الاصل فلا يجوز لان الحكم الشرعي لا يكون منشأ مفسدة مطلوبة الدفع
والا لم يشرع ابتداء وهذا انما يتم لو لم يشتمل على مصلحة راجحة وعلى مساواة

تدفع بحكم اخر ليبقى المصلحة الخالصة مثاله شرع حد الزنا لحفظ
النسب من رجم وجلد مع تغريب وكان حدا ثقيلا ولم يبالغ في الشهادة
عليه لادى الى كثرة وقوع الحد وفيه من المفسدة ما لا يخفى فشرع المبالغة
فيها دفعا لتلك المفسدة قال والمختار جواز تعدد الوصف اقول قد شرط
قوم في العلة ان يكون ذات وصف واحد كالاسكار في حرمة الخمر والمختار
جواز تعدد الوصف ووقوعه كالقتل العمد العدوان في القصاص لنا انه لا
يمتنع ان يكون الهيئة الاجتماعية من اوصاف متعددة مما يظن عليته بالدليل
اما بالاله صريحة بنص او مناسبة واما باستنباط من شبه او سبر
كما يظن في الواحد وحينئذ ما يثبت به علية الواحد يثبت به علية المتعدد من غير
فرق والفرق تحكم قالوا لو صح تركب العلة لكانت العلية صفة زائدة واللازم
باطل اما الملازمة فلانا نعقل المجموع ونجهل كونها علة للاصول والحاجة الى
النظر والمجهول غير المعلوم قطعا واما انتفاء اللازم فلان صفة الكل ان قام
بشيء من اجزائه فليست صفة له وان قامت بما فكل جزء فكل جزء
علة والمفروض خلافه واما بجزء واحد فهو العلة ولا دخل لسائر الاجزاء
فان قيل بل يقوم بالمجموع من حيث هو جميع قلنا ان لم يكن له جهة وحدة
فظاهر وان كانت فالكلام فيها وتسلسل والجواب انه منقوض بكون
الكلام المخصوص خبرا او استخبارا الخبر بانه فيه مع تعدد حروفه قطعا
والحل على التحقيق انه لا معنى لكون الوصف علة الا ان الشارع قد قضى
بثبوت الحكم عنده رعاية للحكمة وليس ذلك صفة له بل للشارع متعلقة به
فلا يلزم ما ذكرتموه ولو سلم فانما يلزم ذلك لو لم تكن العلة اعتبارية اضافية
بل وجودية وليست وجودية والا لكانت معنى والوصف المعلل به معنى ايضا

فيلزم قيام المعنى بالمعنى وانه محال والجاصل انه لو لم يصح بالمتعدد للزوم ذلك المحال لم يصح في الواحد لحال آخر ملازم له وقالوا ايضا لو كانت العلة اوصافا متعدده لكان عدم كل جزء علة لانتفاء صفة العلية وهو اللازم باطل لما مر ملازم فلان تحققها موقوف على تحقق جميع الاوصاف فيلزم انتفاؤها بانتفاء كل وصف وهو معنى لا يتصور فان اعدام المعدوم كايجاد الموجود تحصيل الحاصل الجواب لا يلزم من انتفائها بعدم الوصف ان يكون عدم الوصف علة للانتفاء فتقتضيه بالاستقلال بل يجوز ان يكون وجوده شرطا للوجود فان الشيء كما يعدم لعدم العلة فقد يعدم لعدم شرط الوجود ولو سلم فهو كالبول بعد اللمس واللمس بعد البول فكما لا يلزم منه تحلف فكذا ههنا الوجه في تقريره ان الانتفاءات ليست عللا عقليه ليلزم ما ذكرتم انما هي امارات وضعيه ولا بعد في اجتماع عده من الامارات مره ثانيه وضربا اخرى ولا بد في تحقق المشار اليه من رفع جميع الانتفاءات وهو بتحقق جميع الاوصاف فيجب تركب الاماره في الطرف الاخر من اوصاف متعدده قال ولا تشترط القطع اقول مر عدة امور قد شرطت في العلة وانها لا تشترط فمنها كون حكم الاصل قطعيا والمختار الاكتفاء بالظن لانه غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل ومنها انتفاء مخالفتها لمذهب صحابي والحق جوازها لجواز ان يكون مذهب الصحابي لعلة مستنبطة من اصل اخر ومنها القطع بوجود العلة في الفرع نظرا الى ان الظن يضعف بكثرة المقدمات فربما يضمحل ومن شرط عدم مخالفة الصحابي فلان الظاهر خلافه من النص والاحتمال لا يدفع الظهور وهو محل الاجتهاد قال واذا كان وجود مانع او انتفاء شرط اقول اذا علل حكم عدمي بوجود مانع او انتفاء شرط

كما مر فعدم شرط صحة البيع وهو الرؤيه او وجد المانع وهو الجهل بالمبيع فلا يصح فهل يجب وجود المقتضي مثل بيع من اهله في محله او لا يجب المختار انه لا يجب لنا انه اذا تحقق مع المقتضي انتفى الحكم فاذا تحقق بدون المقتضي كان اجدر بان ينتفي معه الحكم قالوا اذا لم يكن مقتض فانتفاء الحكم انما هو لعدم المقتضي لا لوجود المانع او عدم الشرط الذي يدعيه المستدل فكان ضبطا الجواب لا يلزم من اسناده الى عدم المقتضي ان لا يستند الى وجود المانع او الشرط اذ غايته انها ادلة متعدده وذلك جائز قال مسئلة الشافعيه حكم الاصل اقول اختلف الشافعيه والحنفيه في حكم اصل القياس المنصوص عليه انه ثابت بالنص او بالعلة فقالت الشافعيه بالعلة والحنفيه بالنص وهو لفظي بالحقيقة لا خلاف بينهما لان الشافعيه تعني بما قالته ان العلة هي الباعثة والحنفية لا ينكرونه والحنفية تعني بما قالته ان النص هو المعرف للحكم والشافعيه لا ينكرونه قال شروط الفرع منها اقول قد وقع الفراغ من شروط العلة وهذه شروط الفرع فمنها ان يكون الفرع مساويا في العلة لعلة الاصل فيما يقصد اليه من عين العلة او جنس العلة اما العين فكما قيس النبيذ على الخمر بجامع الشدة المطربة وهي بعينها موجوده في النبيذ واما الجنس فكما قيس الاطراف على القتل في القصاص بجامع الجنايه المشتركة بينهما فان جنس الجنايه وهو جنس لاتلاف النفس والاطراف هو الذي قصد الاتحاد فيه فيكتفي بتحقق الحكم الا ان يكون الجنايه في القتل نفسه هو الجنايه في الاطراف وانما في حقيقته وذلك لان المقصود تعديه حكم الاصل الى الفرع للاشتراك في العلة واحد الامرين يحققه واما اذا لم يكن علة الاصل في الفرع لا بخصوصها ولا بعمومها فلا اشتراك و

شروط الفرع

اي المساواة في العلة او في الجنس

ومنها ان يساوي حكم الاصل حكم الفرع فيما يقصد المساواة فيه من عين
الحكم او جنس الحكم . اما العين فكما في القصاص في النفس في القتل بالمثقل
عليه في القتل بالمحدد والحكم في الفرع هو الحكم في الاصل بعينه وهو القتل واما
الجنس فكما في قياس اثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها على اثبات
الولاية عليها في مالها بان ولاية النكاح من جنس ولاية المال فانهما سبب لنفاذ
التصرف وليست عينها لاختلاف التصرفين واما اذا اختلف الحكم لم يصح القياس
مثاله قال الشافعي يوجب الظهار الحرمة في حق الذمي كالمسلم وقالت الحنفية
الحرمة في المسلم متناهية بالكفارة والحرمة في الذمي مؤبدة لانه ليس من
اهل الكفارة فيختلف الحكم فيهما ومنها ان لا يكون الفرع منصوصا عليه لا اثباتا
والا ضاع القياس ولا نفيا والا لم يجز القياس ومنها ان لا يكون متقدما
على حكم الاصل مثاله الوضوء شرط للصلوة فيجب فيه النية كالتيمم وشرعية
التيمم متاخرة عن شرعية الوضوء وذلك لانه يلزم ان يثبت حكم الفرع قبل
ثبوت العلة لتاخر الاصل وثبوتها مقارنا لعلته والمتقدم على المقارن
للشيء متقدم على ذلك الشيء نعم لو ذكر مثل ذلك الزاما للخصم لصح واما ان
يكون معرفة ثبوت الحكم ماخوذة منه فلا ومنها شرط انتفاه ابو هاشم وهو
انه يلزم ان يكون ثابتا بالنص في الجملة دون التفصيل فيجري القياس في تفصيل
الجملة مثاله ان قد ثبت حد الشرب بلا تعيين عدد الجلدات فيعين بالقياس
على القذف وهو مردود لان القوم قاسوا انت علي حرام تارة على
الطلاق فيحرم وتارة على الظهار فيوجب كفارته وتارة على اليمين فيكون
ايلاء فيوجب حكمه ولم يوجد النص في الفرع جملة بل كانت واقعة متجددة قال
مسالك العلة الاول الاجماع اقول كون الوصف الجامع علة حكم خبري

غير ضروري فلا بد من التعرض لها ولما يتعلق بكل منها فالمسلك الاول الاجماع
في عصر من الاعصار على كونه علة والظن كاف كما تقدم وانما يتصور الاختلاف
في مثله بان يكون الاجماع ظنيا كالثابت بالآحاد والسكوتية او يكون ثبوت الوصف
في الاصل او في الفرع ظنا او يدعي الخصم معارضا في الفرع مثاله الصغر في
ولاية المال فانه علة لها بالاجماع ثم يقاس عليه النكاح قال الثاني النص وهو اقول
المسلك الثاني هو النص وهو مراتب صريح وهو ما دل بوضعه وهو ما يفيد بتنبيه
وايماء وهو ما لزم مدلول اللفظ اما مراتب الصريح فمنها وهو اقواها ما صرح
فيه بالعلية مثل لعلة كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا او اذا يكون كذا ومنها ما
قد ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا او ان كان كذا او بكذا وهذا ادون
مما قبله لان هذه الحروف قد تجيء لغير العلية فاللام للعاقبة لدوا للموت وابنوا
للخراب والباء للمصاحبة والتعدية والزيادة وان للشرطية ومجرد الاستصحاب
ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الرسول صلعم في الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم
فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث متقدم في العقل
متاخر في الخارج فيجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما وهذا
دون ما قبله لان دلالة الفاء على الترتيب ودلالتها على العلية استدلالية
ومنها ما دخل فيه الفاء ولكن لا في لفظ الرسول بل في لفظ الراوي مثل سها
فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا يقبل سواء فيه الفقيه وغيره لانه لولم يفهم ترتب
الحكم على الوصف لم يقل وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي
الظهور قال التنبيه والايماء اقول واما مراتب التنبيه والايماء فضابطه
كل اقتران بوصف لولم يكن هو او نظيره للتعليل لكان الاقتران بعيدا فلنذكره

أهلكتُ فقال صلى الله عليه وسلم ماذا صنعت قال واقعت أهلي في نهار رمضان فقال أعتق رقبة فإنه يدل على أن الوقاع علة للإعتاق وذلك لأن غرض الأعرابي بعرض واقعته عليه بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم إخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كأنه قال واقعت فكفّر وقد عرفت أن ذلك للتعليل فكذا هذا لكنه دونه في الظهور لأن الفاء مقدرة وثمّ محققة ولاحتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء فإن ذلك وإن بعد فليس بممتنع

واعلم أن مثل ذلك إذا حذف عنه بعض الأوصاف في علية الباقي سمي تنقيح المناط مثاله في قصة الأعرابي أن يقال كونه أعرابيا لا مدخل له في العلية إذ الهندي والأعرابي حكمهما في الشرع واحد وكذا كون المحل أهلا إذ الزنا أجدر به أو يقال وكونه وقاعا لا مدخل له فيبقى كونه إفسادا للصوم مناطا آخر لكون الغير للتعليل لأنه سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال أينقص الرطب إذا جف قالوا نعم فقال فلا إذًا فنبه أن النقصان علة منع البيع وكونه مفهوما من الفاء وإذًا لا ينافي ذلك إذ لو قدرنا انتفاءهما لبقي فهم التعليل وقد يكون مثل هذا المثال لهذا الغرض والأوضح منه قوله لابن مسعود وقد توضأ بماء نبذت فيه تمرات لتجتذب ملوحته تمرة طيبة وماء طهور فنبه على تعليل الطهورية ببقاء اسم الماء عليه

قال ومثال النظير ما سألته أقول مثال كون النظير للتعليل قوله عليه السلام وقد سألته الخثعمية إن أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج فإن حججت عنه أينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله أحق أن يقضى سألته الخثعمية عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على التعليل به أي كونه علة للنفع وإلا لزم العبث ففهم منه أن نظيره في المسؤول عنه وهو دين الله كذلك علة لمثل هذا الحكم وهو النفع

فقال صلى الله عليه وسلم أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أكان ينفعه ذلك صح

واعلم

واعلم أن مثل هذا يسميه الأصوليون تنبيها على أصل القياس وفيه كما ترى تنبيه على أصل القياس وعلى علة الحكم فيه وعلى صحة إلحاق الفرع به مثال آخر لذلك مع خلاف فيه روي أن عمر رضي الله عنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصائم هل تفسد الصوم فقال أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان ذلك يفسد الصوم فقال لا وقد اختلف فيه فقيل إنه نقض لما توهمه السائل فنبه أن عدم ترتب المقصود على المقدمة علة لعدم إعطائها حكم المقصود وذكر حكم المضمضة ونبه على علته ليثبت مثله في المسؤول عنه وهو القبلة وقيل ليس ذلك بل قد توهم عمر أن كل مقدمة للمفسدة فإنه مفسد فنقض عليه ذلك بالمضمضة وليس ذلك تعليلا لمنع الإفساد بكون المضمضة مقدمة للفساد لم تفض إليه إذ ليس في ذلك ما يصلح علة لعدم الإفساد وإنما يصلح لها كون ما نفاه الأصل وكونه مقدمة للفساد لم تفض إليه لا يصلح لذلك غايته عدم الفساد فموجود لعدمه

أي من مثال النظير

ما يوجب الفساد ولا يلزم منه وجودها يوجب عدمه صح

قال ومنها أن يفرق أقول ومن مراتب الإيماء أن يفرق بين حكمين بصفة إما بصيغة صفة أو غاية أو استثناء أو غيرها أما بالصفة فإما مع ذكر الوصفين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان وإما مع ذكر أحدهما فقط مثل القاتل لا يرث فإنه لم يتعرض لغير القاتل ووارثه وأما بالغاية فمثل ولا تقربوهن حتى يطهرن فرق في الحكم بين الحيض والطهر وأما بالاستثناء فمثل فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون فرق بين عفوها وعدمه وأما بالشرط فمثل فإذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم وأما بالاستدراك فمثل لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان

قال ومنها ذكر وصف مناسب أقول ومن مراتب الإيماء أن يذكر مع الحكم وصفا مناسبا مثل قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فإنه نبه على أن الغضب علة عدم جواز الحكم لأنه يشوش النظر ويوجب

فإن الإيماء في مثل الصور ... علية الأوصاف المذكورة صح

للاضطراب ومثل أكرم العلماء وأهن الجهال وذلك لما ألف من الشرع
اعتباره للمناسبات فيغلب من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار
وجعله علة هذا إذا ذكر الحكم والوصف كلاهما فإنه إيماء بالاتفاق وإن ذكر
أحدهما فقط مثل أن يذكر الوصف صريحا والحكم مستنبط مثل وأحل الله
البيع فإن حل البيع وصف له قد ذكر فعلم منه حكمه وهو الصحة أو بالعكس
بأن ذكر الحكم والوصف مستنبط وذلك كثير ومنه أكثر العلل المستنبطة كحرمة
الخمر فهذا اختلف في أنه هل يكون إيماء يتقدم عند التعارض على المستنبطة
بلا إيماء وفيه ثلاثة مذاهب أحدها كلاهما إيماء ثانيها ليس شيء منهما إيماء ثالثها
الأول وهو ذكر الوصف إيماء دون الثاني وهو ذكر الحكم والنزاع لفظي
مبني على تفسير الإيماء فالأول مبني على أنه الإيماء اقتران الحكم والوصف
سواء كانا مذكورين أو أحدهما مذكورا والآخر مقدرا والثاني مبني
على أنه لا بد من ذكرهما إذ به يتحقق الاقتران والثالث مبني على أن إثبات
مستلزم الشيء يقتضي إثباته كالحل يستلزم المعلول كالصحة فيكون
بمثابة المذكور فيتحقق الاقتران واللازم حيث ليس إثباته إثباتا للملزوم
بخلاف ذلك قال وفي اشتراط المناسبة في صحة أقول قد اختلف في
مناسبة الوصف المومى إليه في كون علة الإيماء صحيحة على مذاهب
أولها تشترط ثانيها لا تشترط ثالثها وهو المختار إن كان التعليل فهم
من المناسبة كما في مثال لا يقضي القاضي وهو غضبان اشترطت
لأن عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض وأما سواه من الأقسام
فلا فإن التعليل فهم من المناسبة بفهم من غيرها وقد وجد وهذا إنما
يصح لو أريد بالمناسبة ظهورها وأما نفس المناسبة فلا بد منها في

السبر والتقسيم

العلة الباعثة ولا تحقق في الإمارة المجردة قال الثالث السبر والتقسيم
أقول الثالث من مسالك العلية هو السبر والتقسيم وهو حصر الأوصاف
الموجودة في الأصل الصالحة للعلية في عدد ثم إبطال بعضها وهو ما سوى
الذي يدعي أنه العلة واحدا كان أو أكثر مثاله أن يقول في قياس الذرة
على البر في الربوية بحثت عن أوصاف البر فما وجدت ثم ما يصلح علة
للربوية في بادي الرأي إلا الطعم أو القوت أو الكيل لكن الطعم والقوت
لا يصلح لذلك عند التأمل فتعين الكيل وههنا بحثان الأول يكفي في بيان الحصر
إذا منع أن يقول بحثت فلم أجد سوى هذه الأوصاف فيصدق لعدالته وتدينه
وذلك مما يغلب ظن عدم غيره لأن الأوصاف العقلية والشرعية مما لو كان
لما خفيت على الباحث عنها أو يقول لأن الأصل عدم غيرها فإن ذلك
يحصل الظن المقصود الثاني له أن المعترض له أن يبين وصفا آخر مثل
أن يقول ههنا وصف آخر وهو كونه مقتاتا فإذا بين لزم على المستدل
إبطاله إذ لا يثبت الحصر الذي قد ادعاه بدونه والإلزام انقطاعه إذ عجز
يمنع مقدمة من مقدمات دليله ومقتضاه لزوم الدلالة عليها دون الانقطاع
وإلا لكان منع قطعا والاتفاق على خلافه وقيل إنه ينقطع لأنه ادعى حصرا
ظهر بطلانه والحق أنه إذا أبطله فقد سلم حصره وكان له أن يقول هذا
مما علمت أنه لا يصلح فلم أدخله في حصري والفائدة أنه لم يدع الحصر قطعا
بل ادعى أنه ما وجدت أو الظن العدم ويعتريه صادق فيكون كأنه مجتهدا
ظهر له ما كان خافيا عليه وإنه غير مستنكر قال وطرق الحذف منها الإلغاء أقول
قد عرفت أن أحد شقي السبر وهو حصر الأوصاف وتعلق الشق الآخر
وهو حذف بعض الأوصاف وإبطال كونه علة ولا بد له من طرق وهو كل ما يفيد

نحو عدم العلية وللحذف طرق الطريق الاول الالغاء وهو بيان ان الحكم في
الصورة الاتفاقية ثابت بالمستبقى فقط فعلم ان المحذوف لا اثر له وهذا من
حيث يثبت به عدم علية الوصف بثبوت الحكم بدونه في صورة يشبه نفي
العكس الذي قد صرح بانه لا يفيد عدم العلية فمن علم ان العكس ليس شرطا
والحق انه ليس نفس العكس وانما يكون اياه لو اريد به انه لو كان المحذوف
علة لانتفى الحكم عند انتفائه وانه غير مراد بل انه لو كان المحذوف جزء
العلة فالمستبقى جزء العلة ولو كان كذلك لما كان المستبقى مستقلا بالحكم
في تلك الصورة وقد استقل والفرق بين المعنيين في غاية الظهور لكن هذا
يشكل من وجه آخر وهو ان يقال لا بد من صورة يوجد فيها المستبقى
مستقلا بالحكم في تلك الصورة وقد استقل الفرض بدون المحذوف
حتى يثبت كون الحكم معللا به وحده وح يستغنى به عن الاصل الاول
وعن ابطال وصف غيره مثاله اذا قال العوض باطل لان الملح ربوي
وليس بقوت يقال لو قيس ابتداء على الملح سقط مؤنة التعليل
بالقوت وقد يقال ان هذا لا يستمر اذ ربما كان في الملح اوصاف ليست في
البر يحتاج في ابطالها الى مثل ما يحتاج اليه من المؤنة في البر او اكثر منه
الطريق الثاني في الحذف ان لا يكون الوصف طرديا اي من جنس ما علم
من الشرع الغاؤه اما مطلقا اي في جميع احكام الشرع كالاختلاف
في الطول والقصر فانه لم يعتبر في القصاص ولا الكفاءة ولا الارث ولا
العتق ولا غيرها فلا يعلل به حكم اصلا واما بالنسبة الى ذلك الحكم وان
اعتبر في غيره وذلك كالذكورة والانوثة في احكام العتق فان الشرع
وان اعتبره في الشهادة والقضاء وولاية النكاح والارث فقد علم انه

الغاء

الغاه في احكام العتق فلا يعلل به شيء من احكامه الطريق الثالث في الحذف
ان لا يظهر له وجه مناسبة ويتحقق ظهور عدم المناسبة بكل الطرق ويكفي
للمناظر ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا يجب ظهور عدم المناسبة
بدليل ويكفي للمناظر ان يقول بحثت ويصدق فيه لانه عدل ولا طريق
الى معرفته الا خبره فان قال المعترض المستبقى ايضا كذلك فلو اوجبنا على
المستدل بيان المناسبة خرج عن السبر وصار اخالة ولا طريق الى التحكم
فلزم القول بالتعارض والمصير الى الترجيح ثم للمستدل ان يرجح سبره
لموافقته لتعدية الحكم او موافقة سبر المعترض لعدمها والتعدية اولى لتعميم
الحكم وتكثير الفائدة قال و دلالة العمل بالسبر اولى قد جر الكلام في
السبر الى اقامة الدلالة على اعتبار السبر في الشرع وكونه دليلا على
العلية وذكر معه غيره من المسالك كتخريج المناط وهو المناسبة وغيرها
كالشبه لتشركه في الحكم والدليل وتقريره ان يقال لا بد للحكم من علة لوجهين
اجماع الفقهاء على ذلك اما وجوبا كالمعتزلة او تفضلا كغيرهم ثانيهما قوله
تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وظاهر الآية التعميم اي يرحمهم فيه مراعاة
مصالحهم فيما شرع لهم من الاحكام كلها اذ لو ارسل بحكم لا مصلحة لهم فيه لكان
ارسالا لغير الرحمة لانه تكليف بلا فائدة فخالف ظاهر العموم ولو سلمنا [illegible]
قولنا لا بد للحكم من علة فالتعليل هو الغالب على احكام الشرع وذلك
لان تعقل المعنى ومعرفة انه مفض الى مصلحة اقرب الى الانقياد من
التعبد المحض فيكون افضى الى غرض الحكم فالغلبة والحكمة فيظهر ان الحكم
محل ما نحن فيه على كونه معللا بمعنى معقول لان الحاق الفرد بالاعم الاغلب
واحسان الحكم الافضى الى مقصوده هو الغالب على الظن ثم يقال واذ قد ثبت ان

ان هذا الحكم معلل فقد ثبت ظهور العلة اى وقد حصل ظن العلية مما ذكرنا
من المسلك وبما قيل في المناسبة خاصة ولو سلم عدم الغلبة والحكمة المذكورة
فقد ظهور علية العلة بالمناسبة لانها المخرج مما تغلب العلية كما سيأتي ثم
تعال في الجمع اى المناسبة وعدمها اذ قد ثبت ظهورها وحصل ظن
عليتها فيجب اعتبارها والعمل بها للاجماع على وجوب العمل بالظن
في علل الاحكام قال الرابع المناسبة اقول المسلك الرابع للعلية
المناسبة وتسمى اخالة لانه بالنظر اليه يخال انه علة اى يظن ويسمى تخريج
المناط لانه ابداء مناط الحكم وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء
المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره كالاسكار
للتحريم فان النظر في المسكر وحكمه ووصفه يعلم منه كون الاسكار
مناسبا لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه بالنظر اليه وانه
مناسب لشرع القصاص واعلم ان المناسب في الاصطلاح وصف
ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا
للعقلاء والمقصود اما حصول مصلحة او دفع مفسدة والمصلحة اللذة
ووسيلتها والمفسدة الالم ووسيلته وكلاهما نفسي وبدني دنيوي
واخروي لان العاقل اذا خير اختار المصلحة ودفع ما هو كذلك
فانه يصلح مقصودا قطعا فان كان الوصف الذي يحصل من ترتيب الحكم
عليه المقصود خفيا او غير منضبط لم يعتبر لانه لا يعلم فكيف يعلم به
الحكم وهذا معنى قوله لان الغيب لا يعرف الغيب فالطريق ان يعتبر
وصف ظاهر منضبط يلازم ذلك الوصف فيوجد بوجوده ويعدم بعدمه
سواء كانت الملازمة عقلية ام لا فيجعل معرفا للحكم مثاله المشقة فانها

مناسبة لترتيب الترخص عليها تحصيلا لمقصود التخفيف لا يمكن
اعتبارها بنفسها لانها غير منضبطة لانها ذات مراتب تختلف بالاشخاص
والاحوال ولا ينباط الترخيص بالكل ولا يمتاز البعض بنفسه فنيط الترخص
بما يلازمه وهو السفر مثال اخر القتل العمد العدوان مناسب لشرع
القصاص لكن وصف العمدية خفي لان القصد وعدمه نفسي لا يدرك شيء
منه فنيط القصاص بما يلازم العمدية من افعال مخصوصة يقضي في العرف
عليها بكونها عمدا كاستعمال الجارح في المقتل مثلا وقد قال ابو زيد المناسب
ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وهو قريب من الاول الا انه لا
يمكن اثباته في المناظرة اذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلي بالقبول وتلقي عقلك
له بالقبول لا يصير حجة علي وبه يقول ابو زيد بخلاف ما ذكرنا فانه يمكن
اثباته قال وقد يحصل المقصود من شرع اقول للمناسب تقسيمات باعتبار
افضائه الى المقصود وباعتبار نفس المقصود وباعتبار الشرع وهذا
هو الاول منها وحصول المقصود من شرع الحكم على اقسام الاول ان يحصل
المقصود منه يقينا كالبيع للحل الثاني ان يحصل ظنا كالقصاص للانزجار
فان المقدمين اقل من الممتنعين وهذا مما لا ينكره احد الثالث ان يكون حصوله
وعدم حصوله متساويا كحد الخمر للزجر فان عدد المقدم والممتنع متقارب
الرابع ان يكون نفي الحصول ارجح من الحصول كنكاح الآيسة لتحصيل غرض
التناسل فان عدد من لا تنسل منهن اكثر من عدد من تنسل وهذان قد
انكرا والمختار الجواز لنا البيع مظنة الحاجة الى التعاوض وقد اعتبر
وان انتفى الظن في بعض الصور لشك فيها او ظن عدم الحاجة فان بيع
الشيء مع عدم ظن الى عوضه لا يوجب بطلانه اجماعا وظن عدم الحاجة فان

بيع الشيء مع عدم ظن عوده الى عوضه لا يوجب بطلانه اجماعا وكذلك السفر
مظنة للمشقة وهذا عندي ان تحقق عدم المشقة كما في الملك المترفه الذي
يسار به على المحفة في اليوم نصف فرسخ لا يصيبه نصب ولا ظمأ ولا
مخمصة الخامس ان يكون المقصود فايتا بالكلية مثاله جعل النكاح مظنة لحصول
النطفة في الرحم فيترتب عليه الحاق الولد بالاب فاذا تزوج مشرقي
مغربية وقد علم قطعا عدم تلاقيهما فهل يلحق به وهو بالمشرق ولد تلده
وهي بالمغرب مع العلم بعدم حصول النطفة في رحمها قطعا مثال اخر جعل
الاستبراء مظنة لبراءة الرحم من النطفة فيترتب عليه منع الوطي بدونه فلو
اشترى احد جارية ثم باعها من البايع الاول في المجلس واستبراها
وهو وهما بمجلس العقد لم يغيبا فقد علم عدم وطي المشتري الاول للجارية
فهل يجب على المشتري الثاني وهو البايع الاول ان يستبرئها فقيل يجب لا
اتفق الجمهور على انه لا يعتبر ووجهه ظاهر وخالف في ذلك الحنفية نظرا
الى ظاهر العلة قال والمقاصد ضربان اقول هذا ثاني تقسيم
المناسب وهو بحسب المقاصد منه والمقاصد التي شرع لها الاحكام
ضربان ضروري وغير ضروري الضرب الاول الضروري وهو قسمان
ضروري في اصله ومكمل للضروري القسم الاول الضروري في اصله وهو اعلى
المراتب في افادة ظن الاعتبار كالخمسة الضرورية التي روعيت في كل
ملة وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال فالدين بقتال
الكفار والنفس بالقصاص والعقل بحد المسكر والنسل بحد الزنا و
المال بحد السارق والمحارب اي قاطع الطريق نظرا الى قوله تعالى انما جزاء
الذين يحاربون الله ورسوله القسم الثاني المكمل للضروري وذلك

كحد قليل المسكر وهو لا يزيل العقل وحفظ العقل حاصل بتحريم السكر
وانما حرم القليل للتتميم والتكميل لان قليله يدعو الى كثيره بما يورث النفس
من الطرب المطلوب زيادته بزيادة سببه الى ان يسكر ومن حام
حول الحمى اوشك ان يقع فيه الضرب الثاني غير الضروري وهو ينقسم الى
حاجي وغير حاجي القسم الاول الحاجي وهو ينقسم ايضا الى قسمين
حاجي في نفسه ومكمل للحاجي مثال الحاجي في نفسه البيع والاجارة والقراض
والمساقاة فان المعاوضة وان ظننت انها ضرورية فكذا احاد هذه العقود
ليس بحيث لا ادى الى فوات شيء من الضرورات الخمس واعلم ان
هذه ليست في مرتبة واحدة فان الحاجة تشتد وتضعف وبعضها اكد
من بعض وقد يكون بعضها ضروريا في بعض الصور كالاجارة في تربية
الطفل الذي لا ام له ترضعه وكشري المطعوم والملبوس فانه ضروري
من قبيل حفظ النفس ولذلك لم تخل عنه شريعة وانما اطلقنا الحاجي
عليها باعتبار الاغلب مثال المكمل للحاجي كوجوب رعاية الكفاءة و
مهر المثل في الولي اذا زوج الصغيرة فان اصل المقصود من شرع النكاح
وان كان حاصلا بدونهما لكنه اشد افضاء الى دوام النكاح وهو من
مكملات مقصود النكاح القسم الثاني غير الحاجي وهو ما لا حاجة اليه لكن
فيه تحسين وتزيين وسلوك منهج احسن من منهج كسلب العبد اهلية الشهادة
لحصول مصلحة مثل المصالح الحاجية ولم يكن له معتقدة لكنه سلب ذلك لنقصه
عن المناصب الشريفة فان السيد اذا كان له عبيد ذو مناصب
واخر دونه فيها استحسن عرفا ان يفوض العمل اليهما بحسب فضيلتهما ويجعل
الافضل للافضل وان كان تحصيلها ممكنا بالعبيد مما يقوم به الاخر قال

الا المطلقا ودي الحل

والنكاح حاجي لحصول حفظ النسل لانه قد النسل بغيره

وان كان صادقين وعدالة يغلبا ظن صدقه ولو جعل له اهلية الشهادة لحصل صح

مسئلة المختار انخرام المناسبة لمفسدة تلزم راجحة او مساوية لنا

اقول هذا اختلف في الحكم اذا ثبت بوصف مصلحي على وجه يلزم منه وجود
مفسدة مساوية لمصلحته او راجحة عليها هل تنخرم المناسبة ام لا و
المختار انخرامها لنا ان العقل قاض بانه لا مصلحة مع مفسدة مثلها او
تزيد عليها ومن قال لعاقل بع هذا بربح مثل ما تخسر او اقل منه لم
يقبل وعيب عليه بانه لا ربح حينئذ ولو فعل لعد خارجا عن تصرفات العقلاء
قالوا الصلوة في الدار المغصوبة تقتضي صحتها مصلحة فيها وتحريمها مفسدة
فيها والمصلحة لا تزيد على المفسدة والا لما حرمت فيجب كون المفسدة
تساويها او تزيد عليها فلو انخرمت بذلك لما صحت الصلوة وقد صح الجواب
الكلام في مصلحة ومفسدة لشيء واحد ومفسدة الغصب لم تنشأ من الصلوة
فانه لو شغل المكان من غير ان يصلي لاثم وكذلك مصلحة الصلوة لم تنشأ من
الغصب فانه لو اتى بها في غير المغصوب لصحت الدليل على انهما
لم تنشآ معا من شيء واحد اما لو فرضناهما ناشيين من نفس الصلوة
لوجب ان لا يصح قطعا كما في صوم يوم العيد وذلك لتعارض الداعي الى
بها والصارف عنه مع المساواة او رجحان الصارف والامر عند ذلك
محال لخير منه المناسبة ام لا اذ لا نزاع في بطلان حكمها واذ قد عرفت
ان لا بد من ترجيح المصلحة عند تعارضها فالترجيح طرق منها تفصيلية
تختلف باختلاف المسائل وتنشأ من خصوصياتها ومنها طريق اجمالي
شامل لجميع المسائل وهو انه لو لم يقدر رجحان المصلحة على المفسدة في محل
النزاع لزم ان يكون الحكم قد ثبت فيه لا لمصلحة وهو التعبد وقد ابطلناه

قال والمناسب مؤثر وملايم اقول هذا هو التقسيم الثالث وهو بحسب
اعتبار الشارع والمناسب بهذا الاعتبار اربعة اقسام مؤثر وملايم
وغريب ومرسل وذلك لانه اما معتبر شرعا او لا اما المعتبر فاما
ان يثبت اعتباره بنص او اجماع او لا بل بترتب الحكم على وفقه وهو
ثبوت الحكم معه في المحل فان ثبت بنص او اجماع فهو المؤثر وان ثبت
لا بهما بل بترتب الحكم على وفقه او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان
كان ملايما فقد صرح الامام والغزالي بقوله وقد ذكر انه مروي عن
الشافعي ومالك والمختار انه مردود وقد شرط الغزالي في قبوله شروطا
ثلثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية
مختصة بشخص مثاله ان يتترس الكفار الصائلون باسارى المسلمين
اذ علم انهم ان لم يدفعوهم استأصلوا المسلمين المتترس بهم وغيرهم
وان رموا اندفعوا قطعا بخلاف اهل قلعة تترسوا بمسلمين فان فتحها ليس
في محل الضرورة وكذا في بعض المسلمين من السفينة في البحر لنجاة بعض
وكذا اذا خيف الاستيصال لو تحمل لا يقينا قال فالاول كالتعليل اقول
هذه امثلة اقسام المناسب اما اقسام الملايم الثلثة فمثال الاول وهو
تاثير عين الوصف في جنس الحكم ما يقال تثبت للاب ولاية النكاح
على الصغيرة كما ثبت له عليها ولاية المال بجامع الصغر فالوصف الصغر
وهو امر واحد والحكم الولاية وهو جنس لولاية النكاح وولاية المال وهما
نوعان من التصرف وعين الصغر معتبر في جنس الولاية بالاجماع فمثال الثاني
وهو اعتبار جنس الوصف في عين الحكم ان يقال الجمع جائز في الحضر مع
المطر قياسا على السفر بجامع الحرج فالحكم رخصة الجمع وهو واحد
والوصف الحرج وهو جنس لحرج الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال و

الانقطاع وبالمطر التأذي به وهو نوع عام للمكلفين وقد اعتبر جنس الحرج
في عين الحكم تخفيفاً. مثال الثالث ما اعتبر جنس الوصف في جنس الحكم
أن يقال يجب القصاص في القتل بالمثقل قياساً على القتل بالمحدد والجامع كونهما
جناية عمد عدوان فالحكم مطلق القصاص وهو جنس يجمع الجناية في النفس
وفي الاطراف وفي المال وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص فهذه
امثلة المناسب الملائم. وأما المناسب الغريب فمثاله أن يقال في البات في المرض
وهو من طلق امرأته طلاقاً بائناً في مرض موته لئلا ترثه يعارض بنقيض مقصوده
فيحكم بارثها قياساً على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو أن يرث
فحكم بعدم ارثه والجامع بينهما كونهما فعلا محرماً لغرض فاسد فهذا له وجه مناسبة
وفي ترتب الحكم عليه تحصيل مصلحة وهو نهيهما عن الفعل الحرام لكن لم يشهد
له اصل بالاعتبار بنص او اجماع. مثال آخر تقديري وذلك لأن المثال لا يراد
بعينه ولكن للتفهيم أن يقال يحرم النبيذ قياساً على الخمر بجامع الاسكار
على تقدير عدم النص بالتعليل به لأن للاسكار مناسبة للتحريم حفظاً
للعقل مع علم أن الشارع لم يعتبر عينه في جنس التحريم ولا جنسه في عين
التحريم ولا جنسه في جنس التحريم فلولم يدل النص وهو قوله عليه السلام
كل مسكر حرام بالايماء على اعتبار عينه في عينه لكان غريباً. وأما الذي
ينافي العادة فكايجاب صيام شهرين ابتداء قبل العجز عن الاعتاق في كفارة الظهار
بالنسبة الى من يسهل عليه الاعتاق دون الصيام فانه مناسب تحصيلا
لمقصود الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز وقد روي أن
بعض العلماء قال لبعض الملوك وقد جامع في نهار رمضان صم شهرين متتابعين
فانكر عليه فقال لو امرته باعتاق رقبة لسهل عليه بذل ماله في شهوة فرجه

القصاص في النفس في الاطراف وغيرهما من القوى والوصف هو العمد العدوان وهو جنس يجمع صح

فلم يردع. واعلم أن نفي المؤثر اذا لم يعتبر جنسه في جنس الحكم كالاسكار
في الحرمة فقد يشتمل ابو زيد منفرداً بالعلم باعتباره ويفيد انا اذا علمنا من
احد انه اذا شُتم شَتم ثم شُتم ولم يَشتم غلب على ظننا انه شتمه ولو لم نعلم انه
يقابل الاساءة بالاساءة في موضع آخر حتى لو ضرب لم يضرب ولا يشك انا
اذا علمنا ذلك في صور أخر جنسه من جنسه كان الظن أقوى لكنه ليس شرطا
في حصول اصل الظن. قال ويسمى علية الشبه جميع المسالك وفي اثباته
بتخريج المناط ومن ثمة قال هو الذي لا تثبت مناسبته الا بدليل منفصل
ومنهم من قال ما يوهم المناسبة ويتميز عن الطردي بان وجوده كالعدم
وعن المناسب الذاتي بان مناسبته عقلية وان لم يرد كالاسكار. اقول
قد عد من مسالك العلية الشبه وحقيقته أن الوصف اما ان يعلم مناسبته
بالنظر اليه اولاً والاول المناسب والثاني اما ان يكون مما اعتبره الشرع في
بعض الاحكام والتفت اليه اولاً والاول الشبه والثاني الطردي. وعلية
الشبه تثبت بجميع المسالك من الاجماع والنص والسبر وهل تثبت بمجرد المناسبة
وهو تخريج المناط فيه نظر اذ تخريجه الى المناسبة ومن اجل انه لا
يثبت بمجرد المناسبة قيل في تعريفه تارة هو الذي لا يثبت مناسبته الا
بدليل وقيل تارة هو ما يوهم المناسبة وليس بمناسب وهو يشبه الطردي
من حيث انه غير مناسب ويشبه المناسب من حيث التفات الشرع اليه
ويتميز عن الطردي بان الطردي وجوده كالعدم كما يقال الخل لا يبنى عليه
القنطرة او لا يصاد منه السمك فلا يزيل الخبث كالمرق فان ذلك مما الغاه
الشارع قطعاً بخلاف الذكورة والانوثة فانها اعتبرت في بعض الاحكام و
يتميز عن المناسب الذاتي بان مناسبته عقلية وان لم يرد الشرع

وفي اثباته بتخريج المناط نظر اذ الاجماع والسبر في العلم المسالك غير النص و انه وسمي علية جميع والسبر لا يفيد العلم به فقط

اذ لا مناسبة له اصلا بخلاف الشبه فان له مناسبة وان كانت بدليل منفصل

المناسب

كالإسكار للتحريم فان كونه مزيلا للعقل الضروري للانسان وكونه مناسبا
للتحريم صيانة له لا يحتاج في العلم به الى ورود الشرع ومثال الشبه ان يقال في
ازالة الخبث طهارة تراد للصلوة فيتعين الماء كطهارة الحدث فان المناسبة بين كونه
طهارة تراد للصلوة وبين تعين الماء غير ظاهرة لكن اذا اجتمعت اوصاف منها
ما اعتبره الشارع ومنها ما لم يعتبره كان الغالب على ما لم يعتبره خلوه عن المصلحة
بخلاف ما اعتبره اقرب فيتوهم انه مناسب وان لم تظهر مصلحته فيه اعتبرها حيث
اعتبرها كذلك فاعتبار الشارع للطهارة بالماء ومنها الوضوء في مس المصحف
وفي الصلوة وفي الطواف يوهم مناسبته فيصدق عليه حد الشبه هذا
وقد قدح الرازي للشبه بانه اما ان يكون مناسبا او لا يكون الاول مجمع على
قبوله والثاني هو الوصف الطردي وهو مجمع على رده فشيء منهما لا يكون
شبها لان الشبه مختلف فيه اجماعا اجاب الجوابه نختار انه مناسب ولكنه يكون
مجمعا على قبوله قلنا حينئذ اذا كان مناسبا لذاته او اعم الاول مسلم والثاني
ممنوع فان الاجماع ما انعقد الا على المناسب لذاته فانه الذي يعني بالمناسب
عند الاطلاق سلمنا انه ليس بمناسب فيكون طرديا قلنا لا نسلم بل لا يكون
مناسبا ولا طرديا بل واسطة بينهما يتميز عن كل بما ذكرنا واعلم ان الشبه
يقال لمعنى آخر وهو الوصف الجامع لاخذ اذا تردد به الفرع بين اصلين
فالاشبه منهما اشبه كالنفقة والمالية في العبد المقتول فانه يشارك
بهما الحر والفرس وهو بالحر اشبه اذ شاركه في الاحكام والاوصاف
اكثر وحاصله تعارض مناسبتين ترجح احدهما وليس هذا الشبه المقصود
في ما اوردناه لئلا يقع الغلط الناشي عن الاشتراك قال الطرد والعكس
اقول الطرد والعكس هو ان يكون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده ويعدم

بعدم

مطلب الطرد والعكس وهو المسمى بالدوران

بعدمه وهو المسمى بالدوران وقد اختلف في افادته للعلية اي دلالته عليها
على مذاهب اولها وعليه الاكثر يفيد بمجرده ظنا ثانيها يفيد قطعا ثالثها وهو
المختار لا يفيد قطعا ولا ظنا لنا ان الوصف المتصف بالطرد والعكس لما يكون مجردا
اذا خلا عن السبر وهو اخذ غيره معه وابطاله وعن ان الاصل عدم غيره
من عدم الالتفات الى غير متفق معه او عن ذلك من مناسبة او شبه لا
انه اذا خلا عن هذه الاشياء فكما يجوز كونه علة يجوز كونه ملازما للعلة كالرائحة
المخصوصة الملازمة للمسكر فانها تتقدم في العصير قبل الاسكار وتوجد معه
وتزول بزواله ومع ذلك فليست بعلة قطعا ومع قيام هذا الاحتمال فلا
يحصل القطع بالعلية ولا ظنها ويكون الحكم بعليته تحكما محضا اللهم الا الالتفات
الى نفي وصف غيره بالاصل او بالسبر فيخرج عن البحث وقد يقال ان اريد
بالجواز في الطرفين منع وان اريد به عدم الامتناع لم ينافي الظن
وقد استدل الغزالي على انه لا يفيد العلية بان المقتضي لعلية الوصف
حينئذ اما الاطراد وحده او هو بقيد الانعكاس وكلاهما باطل اما الاول
فلان الاطراد حاصله انه لا يوجد في صورة بدون الحكم ووجوده بدون الحكم
هو النقض فيكون الاطراد هو السلامة عن النقض والنقض احد مبطلات
العلة والسلامة عن مفسد واحد لا يوجب انتفاء كل مفسد ولا ينفي العلة
الا بانتفاء كل مفسد لكن لا يكفي في الصحة فلا بد من مقتض للصحة من علة وذلك
لان عدم المانع وحده لا يصلح علة مقتضية فلا يكون كافيا في تصحيح العلة
وجعله صالحا للتعليل به وهو المطلوب واما الثاني فلان الانعكاس لو كان شرطا
في صحة العلة لكان شرطا في العلة وقد علمت مما مر انه ليس بشرط الجواب
لا نسلم ان المقتضي اما الاطراد وحده او بقيد الانعكاس لم لا يجوز ان

ان يكون للهيئة الاجتماعية منهما اثر كما في اجزاء العلة المركبة فان كل واحد
لا يصلح علة ويحصل من اجتماعهما مجموع هو العلة وقد استدل على ان الدوران
ثابت في المتضايفين ولا علية ولو اقتضى العلية لثبتت مع ثبوته الجواب
منع الملازمة لان دلالته ظنية فيجوز التخلف لمانع خاص مانع يمنع عنه وذلك لا
يقدح في الدلالة الظنية غايته ان عارض ظنا فيبطل اثره بمعارضة في خصوص ذلك
الموضع قالوا اذا وجد الدوران ولا مانع من العلية من معية كما في المتضايفين
او تاخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي حصل العلم بالعلية او الظن
بها وذلك مما يقضي به العادة وتحققه انه اذا دعي الانسان باسم مغضب فغضب
ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب
حتى ان من لا يتاتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الدروب يقصدون
اغضابه بتلك الدعوة ولولا انه ضروري لما علموه الجواب محل النزاع ليس هو حصول
العلم به بل حصول العلم بمجرده وذلك فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور
غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما باق الامثلة عليه لما ظن وتحقيقه ان
كل واحد مما ذكرنا طرق مستقل لكنه يفيد ظنا ضعيفا فاذا انضم اليه الدوران
قوي الظن واما العلم فكلا او الظن بمجرده ممنوع لا قويا ولا ضعيفا ولا يلزم من
افادته الثقة بقوة الظن الحاصل بغيره افادته للظن بمجرده وقد يقال بان هذا انكار
للضروري وقدح في جميع التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير استدلال لما
ذكرتم قال والقياس جلي وخفي فالجلي اقول القياس ينقسم القسمة
باعتبارين باعتبار القوة وباعتبار العلة الاول باعتبار القوة وهو اما جلي او
خفي فالجلي ما علم فيه نفي الفارق بين الاصل والفرع قطعا كقياس الامة على العبد
في احكام العتق كالتقويم على معتق الشقص فانا نعلم قطعا ان الذكورة والانوثة

فيهما لم يعتبرها الشارع وانه لا فارق الا ذلك والخفي بخلافه وهو ما يكون نفي الفارق
فيه مظنونا كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة اذ لا يمتنع ان يكون خصوصية الخمر معتبرة
ولذلك اختلف فيه الثاني باعتبار العلة وهو قياس علة وقياس دلالة وقياس
في معنى الاصل فالاول وهو قياس العلة وهو قياس علة وقياس دلالة وقياس
وهو ما صرح فيه بالعلة كما يقال في النبيذ مسكر فيحرم كالخمر الثاني وهو قياس الدلالة
ان لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر برائحة
المشتد وحاصله اثبات حكم في الفرع وهو حكم آخر توجبهما علة واحدة في
الاصل فيقال ثبت هذا الحكم في الفرع لثبوت الآخر فيه وهو ملازم له فيكون
قد جمع باحد موجبي العلة في الاصل لوجوده في الفرع بين الاصل والفرع في
الموجب الآخر لملازمة الآخر له ويرجع الى الاستدلال باحد الموجبين على
العلة وبالعلة على الموجب الآخر لكن يكتفي بذكر موجب العلة عن التصريح بها مثاله
ان يقال تقطع الجماعة بالواحد اذا اشتركوا في قطع يده كما يقتل الجماعة بالواحد اذا
اشتركوا في قتله والجامع وجوب الدية عليهم في الصورتين وذلك ان الدية و
القصاص موجبان للجناية لحكمة الزجر في الاصل وقد وجد في القطع احدهما
وهو الدية فيوجد الآخر وهو القصاص عليهم لانهما متلازمان نظرا الى اتحاد علتهما
وحكمتهما الثالث وهو القياس في معنى الاصل ان يجمع بنفي الفارق وسمي تنقيح المناط
مثاله قضية الاعرابي بنفي كونه اعرابيا فيلحق به الزنجي والهندي وبنفي كون المحل
اهلا فيوجب الكفارة في الزنى وبنفي كونه رمضان تلك السنة فيلحق به رمضانات
الاخر وكذلك اذا الغى الحنفي كون الافساد بالوقاع فيلحق به المفسد بالاكل عمدا
قال مسئلة يجوز التعبد اقول التعبد بالقياس هو ان يوجب الشارع العمل
بموجبه وهو اما ان يكون ممتنعا عقلا او جائزا او واجبا وقد قال بكل واحد منها

قايل فعنده ما يجوز وعند الشيعة والنظام وبعض المعتزلة ممتنع وعند القفال
وابي الحسين يجب لنا القطع بالجواز لانه لو فرض ان يقول الشارع اذا وجدت
مشاركة فرع الاصل في علة حكمه فاثبت فيه حكمه واعمل به انها المجتهد لم يلزم منه
محال لا لنفسه ولا لغيره وايضا العلم بالجزم لم يقع وقد وقع كما سياتي قالوا اولا
القياس طريق لا يؤمن فيه الخطاء وهو بين ولا شك ان العقل مانع من
سلوك طريق لا يؤمن فيه الخطاء ولا نعني بعدم جوازه عقلا الا ذلك الجواب
لا نسلم ان منع العقل مما لا يؤمن فيه الغلط احالة او ايجاب للنفيه بل معناه
انه مرجح للتترك عليه والمدعى هو الاحالة فهو نصب في محل النزاع ثم ان مثله
لا يمتنع التعبد به شرعا ولو سلم ان منعه عنه احالة لذلك في الحال فلا نسلم ان منعه
ثابت في جميع الصور فانه مختص بما لا يغلب فيه جانب الصواب واما اذا ظن
الصواب وكان الخطاء مرجوحا فلا يمتنع فان المظان الاكثرية لا تترك
بالاحتمالات الاقلية والا لتعطلت الاسباب الدنيوية والاخروية اذ ما من
سبب من الاسباب الا ويجري فيه ذلك ويجوز تخلف الاثر عنه والضرر به
فان التاجر لا يبدع بيقين ان يأخذ الربح والتاجر لا يسافر وهو جازم بان
يربح والمتعلم لا يتعب في تعلمه وهو يقطع بانه يتعلم ويثمر علمه ما يتعلم له الى غير ذلك
بل العقل يوجب العمل عند ظن الصواب وان امكن الخطاء تحصيلا للمصالح
لا تحصل الا به على ما لا يخفى في تتبع موارد الشرع ومن طلب الجزم في الكل
عطل اكثرها قالوا ثانيا لا يجوز العقل ورود الشرع بالعمل بالظن لما
قد علم منه انه ورد بمخالفة الظن وكيف لا يجمع بين ايجاب الموافقة والمخالفة و
يتبين ذلك بثلثة امثلة الاول الحكم بان شاهد الواحد وان افاد الظن القوي
لكونه صديقا او للقرائن الثاني شهادة العبيد وان كثروا وعلم انهم ثقات

عدول

عدول في الغاية من التقوى حتى يقوى الظن بشهادتهم الثالث رضيعة
في عشر اجنبيات فان كلا واحدة على التعيين يظن كونها غير الرضيعة
لتحقيقه على تسع تقادير ولا يتحقق خلافه الا على تقدير واحد ومع ذلك
فامرنا بمخالفة الظن بتحريم التزوج بها الجواب لا نسلم انه علم وروده
بمخالفة الظن بل المعلوم خلافه وهو وروده بمتابعة الظن كما في حمل الكلام
على ظاهر الكتاب وفي الشهادات المختلفة المراتب من شهادة اربعة رجال
ورجل وامرأتين وغيرها كظاهر السنة واعتبار القيم واخبار النساء في
الحيض والطهر وغير ذلك ويشيء مما ذكرتموه انما منع فيه عن اتباع الظن لمانع خاص
وتحقيقه ان مراتب الظنون وحصولها باسبابها بحسب الوقايع وما يمكن
تحصيله من مراتبه في القضايا وما لا يمكن واعتباره بحسب الامكان لم يستوي في عدمه
الى غيره لكن لما اختلف اختلافا عظيما وكانت حقيقته غير منضبطة بنفسها فنيطت
بمظان ظاهرة منضبطة فكان ما ذكروه نقضا لمصلحة الحكمة التي بيناه كرا
وقد علمت انه لا يضر قال النظام اولا ثبت ورود الشرع بالفرق
بين المتماثلات كايجاب الغسل وغيره بالمني دون البول وغسل بول
الصبية ونضح بول الصبي وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير والجلد بنسبة
الزنا دون نسبة الكفر والقتل بشاهدين دون الزنا وكعدتي الموت
والطلاق والجمع بين المختلفات كقتل الصيد عمدا او خطاء والردة والزنا في العقد
والواطئ في الصوم والمظاهر في الكفارة كالقاتل يعتدي بالقياس وردها لك
لانتفاء الجواز لجواز الاستغناء صلاحية ما توهم جامعا ووجود المعارض في الاصل
او الفرع والاشتراك المختلفات في معنى جامع او الاختصاص كل بعلة لحكم
خلافه قالوا ثالثا يفضي الى الخلاف والاختلاف منفي لقوله تعالى ولو كان من عند

عن الله ورد بالعمل بالظواهر وبان المراد انما يحصل بما يحف بالبلاغة فاما
في الاحكام فمقطوع بالاختلاف فيها قالوا ان كان كل مجتهد مصيبا فيكون الشيء
وبعضه حراما حلالا وان كان المصيب واحدا فتصويب احد الظنين مع استوائهما
محال ورد بالظواهر وبان النقيضين شرطهما الاتحاد وبان تصويب احد الظنين
لا بعينه جائز قالوا ان كان القياس كالنفي الاصلي فمستغنى عنه وان كان مخالفا
فالظن لا يعارض اليقين ورد بالظواهر وبجواز مخالفة النفي الاصلي بالظن
قالوا حكم بما لا يعلم صحته فيجب فيه التوقف قلنا القياس نوع
من التوقيف قالوا انه متناقض عند تعارض علتين ورد بالظواهر وبانه ان
كان واحدا رجح فان تعذر وقف على قول وتخير عند الشافعي وان
تعدد فهو اقوى الموجب للنقض لانه في الاحكام بمقتضى العقل بالوجوب ورد بان
العمومات يجوز ان يقال كل مسكر حرام **اقول** قالوا ثانيا وهو مما اختص
النظام من بين الادلة باختراعه قال قد ثبت من الشرع الفرق بين المتماثلات
والجمع بين المختلفات واذا ثبت ذلك استحال التعبد بالقياس اما الفرق بين
المتماثلات فمنه ايجاب الغسل وغيره من منع قراءة القرآن ومنع اللبث
في المسجد بخروج المني دون البول مع تماثلهما في الاستقذار والنقض ومنه
ايجاب الغسل من بول الصبية دون الصبي والاكتفاء فيه بالنضح ومنه قطع
سارق القليل دون غاصب الكثير ومنه ايجاب الجلد بنسبة الزنا الى المحصن
دون نسبة الكفر اليه ومنه التسوية بين [illegible] دون الزنا ومنه
الفرق بين عدة الطلاق والوفاة فالاولى ثلثة اشهر والثاني اربعة اشهر
وعشر واما الجمع بين المختلفات فمنه التسوية بين قتل الصيد عمدا وخطاء في
الفداء في الاحرام ومنه التسوية بين الزنا والردة في القتل ومنه التسوية

القاتل

القاتل خطاء والواطئ في الصوم والمظاهر عن امرأته في ايجاب الكفارة عليهم
واما انه اذا ثبت ذلك استحال التعبد بالقياس فلان معنى القياس وحقيقته ضد
ذلك وهو الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات والجواب منع الثانية فان
ذلك لا يمنع التعبد بالقياس اما الفرق بين المتماثلات فان المتماثلات
انما يجب اشتراكها في الحكم اذا كان جهة الاشتراك يصلح علة للحكم لتصلح
جامعا ولا يكون له معارض في الاصل هو المقتضي للحكم دون هذا او المعارض
في الفرع اقوى يقتضي خلاف ذلك الحكم وشيء من ذلك غير معلوم فيما ذكرتم من
الصور لجواز عدم صلاحية ما توهمتموه جامعا للكون جامعا او وجود
المعارض له اما في الاصل او في الفرع واما الجمع بين المختلفات فلجواز اشتراك
المختلفات في معنى جامع هو العلة للحكم في الكل فان المختلفات لا يمتنع اشتراكها
في صفات ثبوتية واحكام وايضا فيجوز اختصاص كل بعلة تقتضي حكم المخالف
الآخر فان العلل المختلفة لا يمتنع ان توجب في المحال المختلفة حكما واحدا قالوا ثالثا
القياس يفضي الى الاختلاف وكل ما يفضي الى الاختلاف مردود اما الاولى
فلاختلاف الاصول والقرائح والانظار وكثرة الوقائع في الوقائع واما
الثانية فلقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في معرض
المدح بعدم الاختلاف الموجب للرد ودل على ان ما عند الله لا يوجد فيه
اختلاف فما يوجد فيه اختلاف لا يكون من عند الله فحكم القياس للاختلاف
الكثير فيه لا يكون من عند الله وكل حكم لا يكون من عند الله فهو مردود اجماعا
وفي الآية اشارة الى المقدمة الاولى والجواب ان الاختلاف المنفي في
الآية عما من عند الله انما هو التناقض والاضطراب في النظم المخل بالبلاغة
التي لا اطاقها وقع التحدي والالزام بكونه من عند الله لا الاختلاف في الاحكام

وان من عند الله بالعمل بالظاهر فانه فيه اختلافا لا يكون مردودا

الشريعة فانه واقع قطعا ولا يلتفت الى انكاره قالوا خامسا لو جاز الاجتهاد
بالقياس فاما ان يكون كل مجتهد مصيبا او يكون المصيب واحدا لا بعينه
احد الظنين مع استوائهما لحكم محض وانه غير جائز شرعا الجواب اولا
النقض بسائر الظواهر اذ الاجتهاد لا يختص بالقياس وثانيا بان نختار
ان كل مجتهد مصيب قولك يلزم كون الشيء ونقيضه حقا قلنا ممنوع فان
النقيضين شرطهما الاتحاد في الامور التي عددت في موضعها ولم يوجد هنا
لان كل مجتهد حكمه ثابت بالنسبة اليه والى مقلديه دون غيرهم وثالثا بان نختار
ان المصيب واحد قولك انه تحكم قلنا ممنوع وانما يلزم لو صوبنا ظنا
معينا وخطأنا ظنا معينا واما اذا قلنا احد الظنين لا بعينه والآخر
اتهما لو كان جائزا ولا تحكم فيه قالوا سادسا حكم الله في الواقعة المعينة بالوجوب
او بالحرمة من الممكنات فلا يعلم بدليل العقل بل بدليل السمع ولا طريق اليه
الا باخبار المبلغ وذلك يعد التوقيف على خبر منه محال لانه تكليف الغافل
واذا حصل التوقيف فلا معنى للقياس الجواب انما يكون ذلك لو لم يكن
القياس نوعا من التوقيف بان شرعه الله ونصبه للحكم وتعبد المكلفين
باتباعه وهو اول المسألة قالوا سابعا القياس يفضي الى التناقض الباطل
فيكون باطلا بيانه انه لا يبعد ان يتعارض علتان تقتضي كل منهما الى
التناقض الباطل فيكون باطلا بيانه انه لا يبعد في ان يعارض حكم الاخرى
وحينئذ يجب اعتبارهما واثبات حكمهما لانه المفروض فيلزم التناقض
الجواب هذا الغرض ان في القياس الواحد او في المتعدد فان كان
القياس واحدا رجح بطريق من طرق الترجيح وستأتي فان لم يقدر فاما
ان يتوقف فلا يعمل بهما كان لا دليل لان شرط ثبوت حكمه عدم المعارض

المقاوم وقد قال كثير من الفقهاء واما ان يخير فيعمل بايهما شاء وهو قول الاكثر
وان تعدد فعدم التناقض واضح مما مر اذ يعمل كل بقياسه فلا
يتحد متعلقاهما ثامنا دلائل المانع للقياس واما الموجب عقلا فقوله الاحكام
لها والنص لا يفي بها فيقتضي العقل وجوب التعبد بالقياس لئلا يخلو الوقائع
من الاحكام الجواب بعد تسليم وجوب ان يكون لكل واقعة حكم هو
ان الذي لا يتناهى الجزئيات لا الاجناس ويجوز التنصيص على الاحكام
كلها بعمومات يتناول جزئياتها حتى يفي بالاحكام كلها مثل كل مسكر
حرام وكل مطعوم ربوي وكل نابت حرام الى غير ذلك قال
مسئلة بالجواز قائلون بالوقوع الا داود وابنه اقول القائلون
بجواز التعبد بالقياس كلهم قائلون بوقوع التعبد به الا داود الظاهري
والقاشاني والنهرواني والقائلون كلهم بالوقوع اختلفوا في ثبوته بدليل
السمع او بدليل العقل فالاكثر على انه بدليل السمع قطعي او ظني فالاكثر
على انه قطعي خلافا لابي الحسين فانه عنده ظني لنا انه ثبت بالتواتر عن
جمع كثير من الصحابة انهم عملوا بالقياس عند عدم النص والعادة تقضي
ان اجماع مثلهم في مثله لا يكون الا عن قاطع على حجيته قطعا وما كان
كذلك فهو حجة قطعا فالقياس حجة قطعا فالقياس فان قيل لا نسلم
التواتر في عملهم لان جميع ما تذكرونه اخبار آحاد قلنا القدر المشترك وهو
ان الصحابة كانوا يعملون بالقياس قد تواتر وان كانت التفاصيل آحادا
وبذلك يتم مقصودنا ولنا ايضا ان عملهم بالقياس شاع وتكرر ولم ينكر
عليهم احد والعادة تقضي بان السكوت في مثله من الاصول العامة الدائمة
لا يكون الا عن وفاق وفاقهم حجة قاطعة ولنعد تفصيلا لما اجملناه في الدليل

لابطاله

كل ح

ثم اختلفوا في ان دليله من السمع قطعي او ظني صح

فيوجد قاطع صح

فان يكون ايضا آحاد القدر المشترك متواترا صح

عدة صور مما عمل الصحابة فيه بالقياس فمن ذلك رجوع الصحابة الى ابي بكر
في قتال بني حنيفة على اخذ الزكوة ما ذا ترى فيه بالاجتهاد وكانوا مختلفين
فيه فمنهم من يرى المسالمة بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم و
انكسار في المسلمين حصل بسببه ومنهم من يرى القتال لعلي تركوا الصلوة
لعلا يحس منهم بالضعف والانكسار فيطمع فيهم وكان ممن يرى القتال
ابو بكر فتبعوا اجتهاده فقال لا امرى فقاسوا خليفة رسول الله على رسول
الله في وجوب اخذ الزكوة لارباب المصارف ومن ذلك ان ابا بكر
ورث ام الام دون ام الاب فقال له بعض الانصار تركت التي لو كانت
هي الميتة ورث جميع ما تركت لان ابن الابن عصبة وابن البنت لا يرث
وحاصله ان هذه اقرب فهي احق بالارث فرجع الى التشريك
بينهما في السدس ومن ذلك ان عمر شك في قتل الجماعة بالواحد فقال له
علي ارايت لو اشترك نفر في سرقة الكتف تقطعهم فقال نعم فقال لكذا
ههنا فرجع الى قول علي وحكم بالقتل ومن ذلك ميراث الجد فبعضهم الحقه
بالاخ في اشتراكهما في الارث وبعضهم الحقه بالاب في حجب الاخ ونحو ذلك كثيرا
لا تحصى كثرة ولسنا هنا الاحصاءها بل للتفهيم والتعلم ويكفينا هذا القدر
والامر الى المطولات وكتب السير فان قيل الدليل فاسد الوضع
فان مقام المسئلة قطعي ولا بد فيها من دليل قطعي وما ذكرتموه اخبار
احاد لو صحت فغايتها الظن سلمنا صحتها وضعها لكن لا نسلم دلالتها فانها لا
تدل على العمل بالقياسات المذكورة ولعل العمل فيها وكذا في الصور
بغيرها وكان الاجتهاد في دلالات النصوص بخطابها بحمل المطلق على
المقيد والعام على الخاص واثبات المفهوم ودلالة الايماء وتنقيح المناط

وهو معا مما يتعلق بالادلة النصية سلمنا دلالتها على عملهم لكن لا نسلم
دلالة عملهم على وجوب العمل لان العاملين بعض الصحابة فلا يكون فعلهم
دليلا سلمنا ان فعلهم دليل ولكن في ذلك الحكم لم يكن نكير ولا نسلم نفي الانكار
غايته عدم الوجدان ولا يدل على عدم الوجود سلمنا عدم الانكار
ظاهرا لكنه لا يدل على الموافقة اذ لعلهم انكروا بالخفاء ولم يظهروا
لما مر في الاجماع السكوتي من الاسباب الداعية الى السكوت
سلمنا دلالة عملهم بها على كونها حجة لكنها اقيسة مخصوصة فمن
اين يلزم حد عام وهو وجوب العمل بكل قياس ولا سبيل الى التعميم
الا القياس وفيه المصادرة على المطلوب الجواب عن الاول وهو
قولهم آحاد في قطعي انها وان كانت احاد فبينها قدر مشترك وهو
العمل بالقياس وذلك متواتر وانه يكفينا ولا يضر عدم تواتر كل واحد
كما في شجاعة علي وكانما خصه بالذكر الدال الا للشيعة ولو ذكر سخاوة
حاتم وشجاعة عنترة فربما منعوه عنادا ولجاجا وعن الثاني وهو
قولهم لعل عملهم بغيرها انا نعلم من سياقها قطعا ان العمل بها كما في سائر
التجريبيات وعن الثالث وهو قولهم هم بعض الصحابة ان ذلك لا يعلم
في سائر التجريبيات وعن الثالث وهو قولهم هم بعض الصحابة ان ذلك
الاتفاق وانه اذا تكرر وشاع ولم ينكر عليهم احد فالعادة تقضي
بالموافقة فليس لاحد لا يعلمهم ولكن بعلمهم وسكوت الاخرين مع
التكرر والشيوع في قضية معينة يدل بطريق عادي على الاتفاق وعن
الرابع وهو منع عدم الانكار انه لو انكر لنقل عادة لانه مما يتوفر الدواعي
على نقله لكونه اصلا مما يعم به البلوى فان قيل فقد نقل ذم الراي

عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رضي الله عنهم قلت ولكن للرأي
في مقابلة النقل والذي يقدم فيه شرط فان عدم الذم في الصور الغير
المحصورة مقطوع به وعن الخامس وهو قولهم عدم الانكار لا يدل على الوفاق
ما سبق في الجواب عن الثالث وهو ان استدلالنا بعدم الانكار مع
الشيوع والتكرار وانه يدل وعن السادس وهو قولهم انها اقيسة مخصوصة
ان العلم القطعي حاصل بان العمل بها كان لظهورها لا لخصوصها كسائر
الظواهر التي عملوا بها من الكتاب والسنة فانه وان كان للاصحاب مقدمات
في علمهم بخصوصياتها فانا نعلم قطعا ان العمل بها لظهورها ولانهم كانوا
يوجبون العمل بكل ظاهر وربما كانوا يجتهدون الا لتحصيل الظن قال
واستدل بما تواتر معناه اقول ما ذكرناه هو الدليل الصحيح على التعبد
بالقياس والمعول فيه والا فان اخر استدل عليه بما تواتر معناه وان
كانت التفاصيل آحادا من ذكر النبي عليه السلام العلل في الاحكام ليبني عليها
في غير تلك المحال وذلك معنى القياس ولولا التعبد به لما فعل ذلك منه
ارأيت لو كان على ابيك دين اينقص الرطب فانهم يخشون انها من
الطوافين فانه لا يدري اين باتت يده وفي الصيد وقع في الماء لا تأكل
منه فلعل الماء اعان على قتله وهذا الاستدلال ليس بين في الدلالة على
المقصود فانه يمنع ان المقصود من ذكرها ان يقاس عليها لانه امر محتمل
ولعله ليعلم حكمتها ولذلك جاز النص بالعلة القاصرة وكانه بالنسبة
الى من يمنع القياس المنصوص العلة مصادرة على المطلوب وبالقياس
الى غيرهم نصب للدليل في غير محل النزاع واستدل بمثل قوله فاعتبروا
يا اولي الابصار والاعتبار هو قياس الامر بالامر واثبات حكم محل في مثله

في محل اخر وهذا الاعتبار بمعنى الاتعاظ فانه فرض لما ينزل بالغير في
حق نفسه والحق انه ظاهر في الاتعاظ لوضعه له او لغلبته فيه فاذا
قال اعتبر بهذا الرجل فهم منه اتعظ به وهذا العبرة لما يتعظ المتعظ قال
ما مر يوم على حي ولا ابتكرا الا رأى عبرة فيه ان اعتبرا سلمنا لكنه ظاهر
في القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعتبروا بالاحكام
تمكن حدوثها من غير صانع فما ظنك واما القياس الشرعي فلا يسمى اعتبارا
فانه اذا قيل اعتبروا لم يفهم قياس الذرة على البر لا خصوصا ولا عموما
هذا مع ان اعتبروا امر والامر على صيغة لا لفظ امر محتمل للوجوب
ولغيره من المعاني وللمرة وللتكرار ولعموم المعقولات وللاطلاق
وللخطاب مع الحاضرين فقط او معهم ومع غيرهم وكثر الخلاف في كل
واحد منها مع جواز التجوز اتفاقا وان خالف واحد فظني في وجوب
العمل بكل قياس في كل زمان لو حصل به ظن في غاية الضعف فلا يصح
اثبات مثل هذا الاصل به واستدل بحديث معاذ وهو انه عليه السلام قال
له فان لم تجد في سنة رسول الله فقال اجتهد رأيي فقال عليه السلام
الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضاه رسوله ودلالته واضحة
الا ان المعترض لانه خبر واحد والمسئلة اصولية فيبنى على الاكتفاء
بالظن فيها فان قيل ومنه شيء اخر وهو انه لا يلزم من صحة القياس
لمعاذ صحة القياس لغيره الا ان يقاس عليه قيل وقلنا يستدل
عليه بقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قال مسئلة النص اقول
اذا نص الشارع على علة الحكم فهل يكفي ذلك في تعدية الحكم بها دون
ورود الشرع بالتعبد بالقياس ام لا يتعدى حتى يرد به فقد اختلف

به ح
بالعالم ح
افعل ح
وهو لا يكتفي به في الاصول ح

والمختار انه لا يكفي وعليه الجمهور وقال احمد والنظام والقاساني و
ابو بكر الرازي والكرخي انه يكفي وقال ابو عبد الله البصري يكفي في
التحريم دون غيره كالوجوب والندب لنا لو قال اعتقت غانما
لحسن خلقه فلو كان تناوله لكل من هو حسن الخلق باللفظ لا بالقياس
لكان بمثابة قوله اعتقت كل حسن الخلق فكان يقتضي عتق غيره من
حسني الخلق وانتفاء ذلك معلوم وقد يجاب عنه بمنع الملازمة فان
الخصم لا يقول بان ذلك ثبت بالصيغة بل بان ذلك من الشارع يقتضي بالقياس
في تلك الصورة وان لم نقل بالقياس كليا فابطال احدهما مع الآخر قالوا اولا
لا فرق في قضية العقل بان يقول الشارع حرمت الاسكاره وقوله
حرمت كل مسكر والثاني يفيد عموم الحرمة لكل مسكر فكذا الاول
والجواب منع عدم الفرق والالزم عتق من تقدم وهو كل حسني الخلق
اذا قال اعتقت غانما لحسن خلقه كما مر وفيه ما مر انه يقتضي الشارع
اعتاق غيره على نفسه ولو صرح به فقال وذلك يقتضي ان اعتق
كل حسن الخلق قالوا عتقوا وقد قالوا عليه لا يلزم العتق لان
الحق حق ادمي ولا يثبت الا بصريح وهذا غير صريح بخلاف حق
الله فانه يثبت بالصريح والامارات الا للاعم على الشرائع قلنا ذلك
في غير العتق والعتق يحصل بالصريح وبالظاهر اما لتشوق الشارع
اليه واما لان فيه حقا لله لانه عبادة قالوا ثانيا ذكر العلة يفيد التعميم
عرفا وذلك انه لو قال الاب لابنه لا تأكل هذا الطعام لانه مسموم فهم
منه المنع من اكل كل مسموم الجواب ان فهم التعميم بقرينة شفقة الاب
وما علم من انها تقتضي عادة النهي عن كل مضر بخلاف احكام الله

نعم انه قد يختص ببعض المحال دون بعض لامر لا يدرك وقد يقال
بفرض الكلام في طبيب يقول لا تاكل هذا لبرودته او لحموضته او لانه
كثير الغذاء ثم الاحتمال لا يدفع العموم كما لو عم النص والتخصيص
محتمل قالوا ثالثا لو لم يكن ذكر العلة لتعميم الحكم في المحال لكان لغوا لعرى عن
الفائدة اذ لا فائدة في ذكر العلة وتعريفها الا اتباعها باثبات
الحكم اينما تثبت واللازم منتف لان فعل الآحاد لا يخلو عن فائدة
فكيف الشارع الجواب منع الملازمة وانما يلزم لو انحصرت الفائدة
في التعميم ولم لا يجوز ان يكون فائدته ان يعقل المعنى المقصود من شرع
الحكم في ذلك المحل والا يكون التعميم الا بدليل اخر عليه قالوا رابعا اتفقنا
على انه لو قال علة الحرمة الاسكار لكان عاما في كل مسكر وقوله حرمت
الخمر لاسكاره بمعناه لان اللام للتعليل ولا فرق بين ان يذكر التعليل
باسم او بحرف يدل عليه فيجب ان يكون عاما الجواب لا نسلم ان
العبارتين معناهما واحد فان قوله الاسكار علة الحرمة قد ذكرت
فيه الاسكار معرفا باللام وهو للعموم كما مر فمعناه كل اسكار
علة فيكون الخمر والنبيذ فيه سواء وقوله حرمت الخمر لاسكاره قد علقت
فيه حرمة الخمر بالاسكار المنسوب اليه فان حرمة الخمر لا تعلق لها بكل
اسكار وقال البصري الدليل على تعميم علة النهي دون غيره ان
من ترك اكل شيء لاذاه دل على تركه كل مؤذ بخلاف من تصدق
على فقير لفقره او لمثوبة فانه لا يدل على تصدقه على كل فقير او تحصيل
كل مثوبة الجواب منع الفرق في نهي الاب عن المسموم وهو ان ذلك
بقرينة التأذي به وكون ترك المفسد المؤذي مطلقا مركوزا في الطباع و

وخصوصيته وذلك الموذي ملغاة عقلا بخلاف الاحكام فانها قد تحصل
لمحال آلها لامور لا تدرك قال مسئلة القياس يجري في الحدود اقول
القياس هل يجري في الحدود والكفارات قد اختلف فيه فمنعه الحنفية
والمختار خلافه لنا ان الدليل الدال على حجية القياس ليس مختصا بغير الحدود
والكفارات بل هو متناول لهما جميعا لعمومه فوجب العمل به فيهما ومن ذلك
اتفاق الصحابة على العمل بالقياس في انهم حدوا في الخمر بالقياس حين
تشاوروا فيه فقال علي رضي الله عنه اذا شرب سكر واذا سكر هذى
واذا هذى افترى فأرى عليه حد المفترين فاقام مظنة الشيء مقامه
كتحريم مقدمات الزنا حيث كانت مظنة له فقام دليلا في المتنازع
فيه بخصوصه كما دل عليه بعمومه ولنا ايضا ان الحكم انما يثبت في غيره اي
في سائرها لا قياسه او في سائره لاجتهادات لافضائه الى الظن وهو حاصل
فيهما فوجب العمل به لا يقال هذا قياس في الحدود والكفارات فيلزم الدور
لانا نقول المتنازع فيه اثبات الحدود والكفارات قياسا بعضها على
بعض وهذا اثبات وجوب العمل بالقياس فيهما كالقياس في غيرهما
وان سلمنا فنحن لا نثبته بالقياس بل بالاستقراء او اجماع مفيد للقطع بان
الظن يجب العمل به وقد حصل هنا قالوا اولا في شرع الحدود والكفارات
تقديرا لا يعقل معناه كاعداد الركعات واعداد الجلد وتعيين نصب
... مما لا سبيل الى ادراك معناه الجواب هذا انما يلزم لو
جميع احكام الحدود والكفارات وليس كذلك فان منها ما يعقل معناه
ثم نحن لا نوجب القياس في كل حكم حد او كفارة بل لا نوجب القياس
فيها وفي غيرها الا فيما علم معناه ونقول انه اذا علم المعنى فيه وجب

القياس كما قيس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وقطع النباش
على قطع السارق فان العلة والحكمة فيهما معلومتان واما ما لا يعلم منه المعنى
فلا خلاف فيه كما في غير الحدود والكفارات لا مدخل لخصوصيتها في امتناع
القياس قالوا ثانيا قال صلى الله عليه وسلم ادرؤا الحدود بالشبهات
واحتمال الخطأ في القياس شبهة فيجب ان تدرأ به الحدود وهو بان لا يثبت به
الجواب النقض بخبر الواحد والشهادة فان احتمال الخلاف فيهما قائم
لانهما لا يفيدان القطع فكان يجب ان تدرأ بهما ولم تدرأ قال مسئلة لا يصح
اقول هل يجري القياس في الاسباب بان يجعل الشارع وصفا سببا
لحكم فيقاس عليه وصف اخر في الحكم بكونه سببا قد اختلف فيه فاكثر اصحاب
الشافعي على جوازه ومنعه القاضي ابو زيد الدبوسي واصحاب ابي حنيفة
وهو المختار لنا انه مناسب مرسل فلا يعتبر اما الاول فلان حاصله
انه يجعل سببا للحكم لتحصل الحكمة المقصودة في الفرع كما ثبت في الاصل
ولا يشهد له اصل بالاعتبار اي لم يثبت محل فيه تحقق سببية هذا الوصف
معللا باشتماله على الحكمة لانا انما نثبته باعتبار الشارع وصفا اخر فعلا
له لحصول الحكمة اذ المفروض تغاير الوصفين ولا معنى للمناسب المرسل
الا ذلك واما الثاني فلما علمت من انه لا يعتبر اتفاقا او مع خلاف فيه
لما مر فيه من الدليل ولنا ايضا ان علية سببية المقيس عليه وهي
قدر من الحكمة يتضمنها الوصف الاول منتفية في المقيس وهو الوصف الاخر
اي لم يعلم ثبوتها فيه لعدم انضباط الحكمة وتغاير الوصفين فيجوز اختلاف
قدر الحكمة الحاصلة بهما واذا كان كذلك امتنع الجمع بينهما في الحكم ولنا ايضا
ان الحكمة المشتركة اما ان تكون ظاهرة منضبطة وعلمنا انه يمكن الاشتراك

من الوصف

وهو السببية لان معنى القياس الاشتراك في العلة وبه تمكن التسوية في الحكم صح

القياس

في الحكم وقلنا ايضا ان الحكمة المشتركة جعلناها مناطا للحكم اذ فيه خلاف اولا يكون فان كان فقد استغنى عن الالتفات الى الوصفين وصار القياس في الحكم المرتب على الحكمة وهي الجامع بينهما واتحد الحكم والسبب وهو خلاف المفروض وان لم تكن بان لا تكون ظاهرة منضبطة او يقال لا يمكن جعلها مناطا للحكم فاما ان يكون لها مظنة اي وصف ظاهر منضبط تنضبط هي بها اولا فان كان صار القياس في الحكم المرتب على ذلك الوصف واتحد الحكم والسبب ايضا وان لم يكن فلا جامع بينهما من حكمة او مظنة فيكون قياسا خاليا عن الجامع وانه لا يجوز قالوا اثبت القياس في الاسباب فكيف ينكرونه وذلك انهم قاسوا المثقل على المحدد في كونه سببا للقصاص واللواط على الزنا في كونه سببا للحد والحنفية في المثقل مناقشة وانما يرد على المصنف الجواب انه ليس من محل النزاع لان النزاع فيما تغاير السبب في الاصل والفرع اي الوصف المتضمن للحكمة وكذا العلة وهي الحكمة وههنا السبب واحد ثبت لهما اي لمحل الحكم وهما الاصل والفرع بعلة واحدة ففي مثال المثقل والمحدد السبب القتل العمد العدوان والعلة الزجر لحفظ النفس والحكم القصاص وفي مثال الزنا واللواط السبب ايلاج فرج في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا والعلة الزجر لحفظ النسب والحكم وجوب الحد قال مسئلة لا يجري القياس اقول قد اختلف في جريان القياس في جميع الاحكام الشرعية فاثبته شذوذ والمختار نفيه لنا انه ثبت في الاحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة واجراء القياس في مثله متعذر لما علم ان القياس فرع تعقل المعنى المعلل به الحكم في الاصل قالوا الحصول النزاع في انه هل في الشرع جملة من الاحكام لا يجري

القياس او ينظر في كل مسئلة هل يجري فيها القياس ام لا لو كان المراد ذلك لم يستقم هذا الدليل والظاهر انه المراد فان ما نفاه مما ينبغي ان لا يختلف فيه اثنان وقلنا ايضا انه قد تبين ان اجري القياس في الاسباب والشروط وقد علمت ان كون الشيء سببا او شرطا من الاحكام الشرعية فهذا حكم من احكام الشرع لا يجري فيه القياس قالوا الاحكام الشرعية متماثلة اذ يشملها حد واحد وهو خطاب الحكم الشرعي والمتماثلات يجب اشتراكها فيما يجوز عليها لان حكم الشيء حكم مثله وقد جاز جريان القياس على بعضها فيجوز على الكل الجواب ان هذا القدر لا يوجب التماثل وهو الاشتراك في الجنس فان الاجناس المختلفة قد تندرج تحت نوع واحد فيعمها حد واحد وهو حد ذلك النوع ولا يلزم منه تماثلها بل يشترك في النوع ويمتاز كل جنس بامر يلزمه وحينئذ كان لحوقها باعتبار القدر المشترك من الجواز والامتناع يكون عاما واما ما يلحقه باعتبار ذلك الامر المختص فلا واعلم ان اصطلاح الاصوليين في الجنس والنوع يخالف اصطلاح المنطقيين فالمندرج جنس والآخر نوع وعند المنطقي بالعكس وهذا التقرير على اصطلاح الاصوليين وهو طبق في المعنى لما قال في المنتهى يجوز لبعض الانواع ما يمتنع لبعضها وان جرى على اصطلاح المنطقي فيه ولو جرينا ههنا على اصطلاح المنطق كان معناه انه قد يحل لها مثال لخصوصيات صنفية او شخصية يجوز على بعضها ما يمتنع على الآخر وذلك ايضا صحيح قال الاعتراضات اقول شرع الآن في الاعتراضات الواردة على القياس ويأتي في طيها على ما يرد على غيره لانه قليل بالنسبة اليها والاعتراضات كلها راجعة الى منع او معارضة والا لم تسمع وذلك لان غرض

لان اختلاف السبب يوجب اختلاف الحكم لكونه من الاسباب ... عه

الاصطلاح الاصولي

الاعتراضات

المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وعرض المعترض عدم الالزام
بمنعه عن اثباته به والاثبات به يكون بصحة مقدماته لتصلح للشهادة وسلامته
عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما
فهدم شهادة الدليل بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب
الدليل عليها وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها ويمنع ثبوت
حكمها فما لا يكون من القبيلين فلا تعلق له بمقصود الاعتراض فلا يسمع و
لا يلتفت اليه ولا يستحق الجواب عنه لان جواب الفاسد لا ينبغي
ان الفاسد ينبغي ان يجاب بالفاسد بل ان ما يجاب به الفاسد فهو
فاسد لانه وان كان صحيحا في نفسه فانه من حيث جواب لما ينبغي ان لا
يجاب ومن حيث انه ليس متوجها نحو اثبات مطلوبه واشتغال بما لا
حاجة به اليه يكون فاسدا واعلم ان المقدمة قد تمنع تفصيلا وذلك
واضح وقد تمنع اجمالا وطريقه ان يقال لو صحت مقدمات دليلك وهي جارية
في الصورة الفلانية لوجب ان يثبت الحكم فيها وانه غير ثابت وهذا
هو النقض وايضا فان المقدمة اذا منعت واستدل المستدل لاقامة
الدليل وللمعترض منع مقدمات دليله ومعارضة دليله عليها فمراد المصنف
بالمنع والمعارضة ما يعم ذلك كله وقد علمت ان الحصر العقلي في تعدد
الاعتراضات مشكل جدا وهو امر للاصطلاح والمواضعة فيه مدخل
لكن لا باس بالضبط للتقريب فتعين اولا انواعها وتعين مفتتح كل
عدة اجناسه مبنيين لكل انها غير محصورة وانواعها سبعة وذلك
ان المستدل يلزمه في القياس وفي غيره تفهيم ما يقوله ثم ياتي تعيين
مدعاه واذا اندفع الى القياس فلا بد ان يكون متمكنا من القياس لعلم

ما لمنعه وذلك ثم يثبت مقدماته وهي حكم الاصل وعلته وثبوت العلة في
الفرع ولا بد من ان يكون ذلك على وجه يستلزم ثبوت حكم الفرع وان يكون
ذلك الحكم هو مطلوبه الذي ادعاه اولا ويتاتى الدليل اليه فهذه سبعة
مقامات يتوجه على كل مقام نوع من الاعتراض النوع الاول هو ما يتعلق
بالافهام لمدعاه او غيره وقدمه لان فهم الكلام اول كل شيء وبدونه لا يمكن
شيء الا ادلا تصور ثم الا طلب الافهام وهو الاستفسار وانت
تعلم انه يرد على تقرير المدعي وعلى جميع المقدمات وعلى جميع الادلة فلا
سؤال اعم منه **قال** الاستفسار **اقول** الاستفسار طلب التفسير وهو
طلب بيان معنى اللفظ وانما يسمع اذا كان في ذلك اللفظ اجمال او غرابة
والا فهو تعنت مفوت لفائدة المناظرة اذ ياتي في كل لفظ يفسر به لفظ
ويتسلسل ولذلك قال القاضي ما تمكن فيه الاستبهام حسن فيه الاستفهام
وبيان كونه مجملا على المعترض اذ الاصل عدمه فان وضع الالفاظ للبيان
والاجمال فيه قليل جدا وانما البينة على مدعي خلاف الاصل ويكفي المستدل
انه خلاف الاصل ببطلانه بان يبين صحة اطلاق اللفظ على معنيين او اكثر
لا يكلف بيان التساوي وان كان بلا اجمال لا يحصل الا به وهو [illegible]
وكان يجب ان يلزمه الوفاء به لكنه اغتفر ذلك لعسره ولو كلف ذلك
لسقط الاستفسار وبقي الكلام غير مفهوم ولم يحصل مقصود المناظرة
وايضا فانه يخبر عن نفسه فيكفيه ما يدفع به ظن التعنت في حقه ويصدق بعدالته
السالمة عن المعارض مثاله اذا قال بائن به البطلان فيكون بالاطلاق على ما
معنى بان فانه يقال لمعنى ظهر وانفصل واذا قال في المكره مختار للقتل فيقتص
منه كالمكره فيقال ما تعني بالمختار فانه يقال للفاعل القادر وللفاعل الراغب

فهذا في دعوى الاجمال واما الغرابة فلا تخفى ولذلك لم يتعرض لها ومثالها
في الكلب المعلّم يا كل من صيده ابّل لم يُدَّض فلا تحل فريسته كالسبد
فيقال ما الابّل وما معنى لم يُدَّض وما الفريسة وما السبد واعلم ان
المعترض مع انه لا يكلف بيان التساوي فلو التزمه تبرعا وقال ومما يساويه
لان التفاوت يستدعي ترجيحا بامر والاصل عدم المرجح لكان جيّدا
وقد ارتضاه التفتازاني اولا والجواب عن الاستفسار بيان ظهوره في مقصده فلا
اجمال ولا غرابة وذلك اما بالنقل عن اهل اللغة واما بالعرف العام او
الخاص او بالقرائن المضمومة معه وان عجز عن ذلك كله فالتفسير مثال
ذلك في الاجمال ان يستدل بقوله حتى تنكح زوجا غيره فيقال له ما النكاح
فانه يقال للوطء لغة وللعقد شرعا فيقول هو ظاهر في الوطء لاشتهار الحقيقة
الشرعية او في العقد لرجحان الحقيقة اللغوية او قرينة الاسناد الى المرأة
تعين احدهما فانه لذلك لا يسند اليها وعلى حال التفاوت فلا مجمع للاجمال
فلو لم يقدر عليه كما في مثال بان والمختار فيقول المراد ظهرها او الفاعل المختار
مثلا مثال ذلك في الغرابة اذا اراد في مثله الصائم مثلا او المقصود والمعنى
او ادعى انه لا يعرفه صادق مدارا بحرف الغاية فلا يفيد كالمتضمنة فيقال
ما المدار وما الغاية فانه ليس من موضوعات اللغة ولا اصطلاح
الفقهاء وانما هو من اصطلاح الفلاسفة فانه يسمى السبب علة والمقصود
غاية والمعنى اذا ادعى انه لا يعرفه صدق فيه والجواب دعوى ظهوره
في احد ما ذكره من الطرق بان يدعي انه مستعمل لذلك في اللغة او في
العرف او غيره فان لم يقدر كما في مثال الكلب المعلم قال اردت بالابّل الكلب
ويقول لم يُدَّض لم يعلم وبالفريسة الصيد وبالسبد الذئب هنا الحد

وهو ان في دفع الاجمال طريقا اجماليا نافعا يستعمله بعض الجدليين وهو ان
يقول يلزم ظهوره في احدهما والا كان مجملا والاجمال خلاف الاصل او يقول
يلزم ظهوره فيما قصدت لانه غير ظاهر في الاخر اتفاقا فلو لم يكن ظاهرا فيما
قصدت لزم الاجمال وهو خلاف الاصل فاذا قال ذلك فقد صوّبه بعضهم
لظاهر زوره ورده بعضهم لانه رجوع الى ان الاصل عدم الاجمال بعدما
دل المعترض على انه محتمل لما امكنه واذا لا يبقى لسؤال الاستفسار فائدة و
لانه يدعي التساوي عنده وعدم فهمه ولم يدفعه تحصيلا لغرض المناظرة و
اعلم انه اذا فسره فيجب ان يفسره بما يصلح له لغة والا كان من جنس
اللعب فيخرج عما وضعت له المناظرة من اظهار الحق النوع الثاني من
الاعتراضات وهو فساد الاعتبار لكنه من الاستدلال بالقياس في تلك المسألة فان
منع لكنه من القياس مطلقا فهو فساد الاعتبار كانه يدعي ان القياس لا يعتبر
في تلك المسألة وان منعه من القياس المخصوص فهو فساد الوضع كانه يدعي
انه وضع في المسألة قياسا لا يصح وضعه فيها قال فساد الاعتبار اقول
فساد الاعتبار ان لا يصح الاحتجاج بالقياس فيما يدعيه لان النص دال
على خلافه واعتبار القياس في مقابلة النص باطل وجواب الاعتراض
باحد وجوه الاول الطعن في سند النص ان لم يكن كتابا او سنة متواترة
بانه مرسل او موقوف او مقطوع او راويه ليس بعدل او كذّب فيه الاصل
الفرع ثانيها منع ظهوره فيما يدعيه لمنع عموم او مفهوم او لدعوى اجمال بان لا
يسلم ظهوره ويدعي انه مأوّل والمراد غير ظاهره لتخصيص او مجاز او اضمار
بدليل يرجحه على الظاهر رابعها القول بالموجب بان يبقاه على ظاهره و
يدعي ان مدلوله لا ينافي حكم القياس خامسها المعارضة بنص اخر مثله حتى

لا احلال بالتفاهم المقصود من وضع اللفظ ص

ورد بعض الاصوليين ... صح

بان يكون مهجورا في اللغة نظرا الى الحقيقة او المجاز ص

وانما سمي بفساد الاعتبار لان فساد جهة الاعتبار فقط لكونه صحيحا في نفسه صح

يتساقط النقلان ويسلم قياسه فان قلت فلو عارضه المعترض بنص اخر حتى صح

سلم احد نقيضيه فيعارض القياس هل يسمع قلت لا لان النصين يعارضهما
النص الواحد وذلك كما يعارض شهادة الاثنين شهادة الاربعة فان قلت
فليعارض النص النص والقياس قلنا لا نسلم ولكن المناظر يلزم المناظر
ونحن نعلم ان الصحابة كانوا اذا تعارضت عندهم النصوص يتركونها ويرجعون
الى القياس فما اوجبه القياس اخذوا به فان قلت فهل للمستدل ان
يقول قد عارض نقضك قياسي وقد سلم نصي قلت لا لانه انتقال وهو من اقبح
في المناظرة فان قلت فهل يجب على المستدل ان يبين ان نصه اقوى
من نص المعترض قلت لا لان ذلك متعذر لانه لا يمكن الا بنفي جميع وجوه الترجيح
وانه لو ذلك سادسها ان يبين ان قياسه مما يجب ترجيحه على النص اما لانه
اخص من النص فيقدم لما مر في تخصيص النص بالقياس واما لانه مما
ثبت حكم اصله بنص اقوى مع القطع بوجود العلة في الفرع ومثله يقدم
على النص لما مر واعلم انه لا بد ان كل نص يمكن فيه هذه الاسولة بل قد
يمكن بعضها فيجب ان ياتي منها وقد لا يمكن شيء منها فيكون الدبرة على المستدل
مثال ذلك في ذبح تارك التسمية ذبح من اهله في محله فيوجب الحل كذبح ناسي
التسمية فيقول المعترض هذا فاسد الاعتبار لانه بخلاف قوله تعالى ولا تاكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل هذا ماؤل بذبح عبدة الاوثان بدليل
قوله صلى الله عليه اسم الله على قلب المؤمن سمى او لم يسم او يقول هذا
القياس راجح على ما ذكرت من النص لانه قياس على الناسي المخصص
عن هذا النص بالاجماع لما ذكرنا من العلة وهي موجودة في الفرع قطعا فان
قلت اذا قال المستدل ذلك فهل للمعترض ان يفرق بين التارك والناسي
فرقا دفعا لكون القياس مما يقدم فيقول التارك بعد ذكر الله تعمد

الترك

الترك متعمد بخلاف الناسي فانه معذور قلت ليس له ذلك لانه
من المعارضة لا من فساد الاعتبار وهو سؤال آخر فيلزمه فساد الانتقال
والاعتراف بصحة اعتباره لان المعارضة بعد ذلك قال فساد الوضع
الاول فساد الوضع حاصله ابطال وضع القياس المخصوص في اثبات
الحكم المخصوص وذلك لان الجامع الذي يثبت به الحكم فقد يثبت اعتباره بنص
او اجماع في نقيض الحكم والوصف الواحد لا يثبت به النقيضان والا لم
يكن مؤثرا في احدهما لثبوت كل منهما بدلا امثاله ان يقول في التيمم مسح فيسن
فيه التكرار كالاستنجاء فيقول المعترض المسح لا يناسب التكرار لانه ثبت اعتباره
في كراهة التكرار في المسح على الخف وجواب هذا الاعتراض ببيان وجود
المانع في اصل المعترض فيقال في المثال انما كره التكرار في الخف لانه يعرض
الخف للتلف واقتضاء المسح للتكرار باق واعلم ان فساد الوضع يشتبه
بامور ويخالفها بوجوه فنبه على ذلك لئلا يلتبس فمنها انه يشبه النقض من
حيث يبين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف الا ان فيه زيادة وهو ان الوصف
هو الذي يثبت النقيض وفي النقض لا يتعرض لذلك بل يقنع فيه بثبوت
نقيض الحكم مع الوصف ولو قصد به ذلك لكان هو النقض ومنها انه يشبه
القلب من حيث انه اثبات نقيض الحكم بعلة المستدل وهذا يثبت باصل
آخر فلو ذكره باصله لكان هو القلب ومنها انه يشبه القدح في المناسبة
من حيث ينفي مناسبة الوصف للحكم لمناسبته لنقيضه الا انه لا يقصد ههنا
بيان عدم مناسبة الوصف للحكم لمناسبته لنقيضه الا انه لا يقصد ههنا
بل بيان نقيض الحكم عليه في اصل آخر فلو بين مناسبته لنقيض الحكم بلا اصل
كان قدحا في المناسبة واعلم انه انما يعد القدح في المناسب اذا كان مناسبة

فانه مسح وقد سن فيه التكرار الا الاتفاق صح

الا انه يعارضه شيء وهو ان في القلب يثبت نقيض الحكم باصل المستدل صح

في فساد الوضع

للنقيض وللحكم من وجه واحد اما ان اختلف الوجهان فلا لان الوصف
قد يكون له جهتان يناسب باحدهما الحكم وبالاخرى نقيضه مثاله كون المحل مشتهى
يناسب اباحة النكاح لازاحة الخاطر ويناسب التحريم لازاحة الطمع مثال آخر الاخ
لابوين مع اخ لاب يناسب تاخر الثلث بالاخ من الابوين فقط لتقدمه في النسب
وتسويتهما لاستوائهما في جهة النسب ولا عبرة بجهة الام في العصوبة او تشريكهما
مع تفضيله لامتيازه بزيادة ورايا فعل فعلا لغرض العقلاء مثال آخر العفو من
الملك اذا ظفر بعدوه مناسب لقتله تشفيا لعاديته وللابقاء عليه والدلالة
والابقاء اظهار القدرة وعدم المبالاة بمثله وكلاهما مما يقتضيه العقلاء مثال
آخر قتل العمد يناسب الكفارة من حيث انه تثقيل عليه في الدنيا وعدمه من
حيث انه تخفيف عنه في الآخرة وذلك كثير وقد تلخص مما ذكرنا ان ثبوت
النقيض مع الوصف نقض فان زيد ثبوته به فقد فسد الوضع وان زيد كونه
به وباطل المستدل فقلب وبدون ثبوته معه فالمناسبة من حيث واحد قدح
فيها ومن حيث انا يعتبر النوع الثالث من الاعتراضات ما يورد
على المقدمة الاولى من القياس وهو دعوى حكم الاصل والاجمال المعارضة فيه لانه
غصب لمنصب لانه لا يسمع الا بعد ان المستدل معترضا والمعترض مستدلا
في نفس صورة المناظرة وذلك مما لم يجوزوه صحيحا لنشر الجدال والملال
يفوت المقصود من المناظرة بعد المنع وذلك اما ابتداء او بعد تسليم
ويسمى حسد بعضها **قال** منع حكم الاصل اقول ومن الاسولة منع الحكم
في الاصل مثاله ان يقول المستدل جلد الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسة الغليظة
كالكلب فيقول لا اسلم ان جلد الكلب لا يقبل الدباغ او لم قلت انه لا يقبل
الدباغ اذ حاصل المنع والمطالبة بالدليل واحد فاذا منع المعترض حكم الاصل

فقد اختلف في انه هل يكون بمجرده قطعا للمستدل فمنهم من قال انه قطع
ولا يمكن من اثباته بالدليل لانه انتقال الى حكم آخر شرعي الكلام فيه الكلام
في الاول سواء فقد حيل بينه وبين مراده وشغل عنه بغيره فقد ظهر المعترض
بما رام فان ذلك غاية مراده والصحيح انه لا ينقطع بمجرده وانما ينقطع
اذا عجز عن اثباته بالدليل اما لم يكن قطعا لانه لا ينقطع منه الا انه انتقال
وانما ينقطع الى غيرها به يتم مطلوبه وههنا ليس كذلك بل هو مقدمة من مقدمات
مطلوبه وقد منعت وذلك ليس بانتقال مذموم كما لو منع علية العلة او
وجودها في الاصل او في الفرع فانه يصح منه ان يثبتها ولا يعد المنع
قطعا له وليت شعري اي فرق بين مقدمة ومقدمة وركن وركن واما
كونه حكما شرعيا كالاول وقد تكلم في مسئلة الخنزير لم اخذ يتكلم في
مسئلة الكلب عد منتقلا بخلاف من تكلم في مسئلة الخنزير ثم تكلم في
احوال له وصفاته فلا يظهر له اثر عند التامل ولا يخلو فيه عن الضعف
نعم لو اصطلح عليه نظرا الى ذلك لم يبعد ولذلك قال الغزالي يتبع في ذلك
عرف المكان واصطلاح اهل بلدة المناظرة فان عدوه قطعا فقطع
والا فلا لانه امر وضعي لا مدخل فيه للشرع والعقل وقال الشيخ ابو
اسحق الشيرازي لا يسمع هذا المنع من المعترض فلا يلزم المستدل
الدلالة على ثبوت حكم الاصل وقد استبعده المصنف لان
غرض المستدل الدلالة على ثبوت حكم الاصل وقد استبعده المصنف
لان غرض المستدل اقامة الحجة على خصمه ولا تقوم الحجة على خصمه
مع كون اصله ممنوعا ولم يقم دليلا لانه جزء الدليل ولا يثبت الدليل الا بثبوت
جميع اجزائه واعلم ان ما ذكره الشيخ لا يسعد على احد وجهين اما انه

يكون ممن يرى وجوب الاجماع على حكم الاصل فلا يسمع المنع في محل
الاجماع واما بان يجعل المدعى انه لو ثبت حكم الاصل لثبت حكم الفرع اذ به يحصل
المساواة المطلوبة في القياس وغرضه بالامرين ضم نشر الجدال
واذ قد تقرر ان المنع يسمع وعلى المستدل اقامة الدليل عليه فاذا اقام
الدلالة فهل يسقط المعترض لحجة اقامته للدليل حتى لا يمكن من الاعتراض
على مقدمات هذا الدليل او لا ينقطع بل له ان يعترض فيه خلاف والمختار
انه لا ينقطع وله ان يعترض وذلك لانه لا يلزم من صورة دليل صحته
ولا بد في ثبوت المقدمة الممنوعة من صحته فيطالب ببيان صحته وذلك
بصحة مقدمة مقدمة وهو معنى المنع قالوا اشتغال بما هو خارج عن
المقصود فان من كان غرضه صحة بيع فاشتغل ببيان صحة نكاح وعبر
وقته فيه وربما تم المجلس وهو لم يتم ذلك فانه مقصوده قطعا الجواب
منع كونه خارجا عن المقصود اذ المقصود لا يحصل الا به ولا ينقطع احدهما
الا بالعجز عما تصدى له ولا عبرة بطول الزمان وانقضاء المجلس وتعذره
قال التقسيم وهو كون اللفظ **اقول** هذا السؤال يسمى تقسيما وحقيقته
ان يكون اللفظ مترددا بين امرين احدهما ممنوع ممنوعا اما مع السكوت
عن الاخر لانه لا يضر او مع التعرض لتسليمه او لانه لا يضر وهذا
السؤال لا يختص بحكم الاصل بل كما يجري فيه يجري في جميع المقدمات التي
تقبل المنع وقد منع قوم من قبول هذا السؤال لان ابطال احد محملي كلام
المستدل لا يكون ابطالا له اذ لعله غير مراده والمختار قبوله اذ به يتعين
مراده وربما لا يمكنه تتميم الدليل بدونه وهو داخل في ملازم الدليل والتضييق
على المستدل وللقبول شرط وهو ان يكون منعا لما يلزم المستدل بيانه

في الصحيح الحاضر اذا فقد الماء وجد سبب وجود التيمم وهو تعذر الماء
فيجوز التيمم فيقول المعترض ما المراد بتعذر الماء سبب اي تعذر الماء
مطلقا سبب او ان تعذر الماء في السفر او المرض سبب الاول ممنوع و
حاصله انه منع بعد تقسيم فيأتي فيه ما تقدم في صحيح المنع من الابحاث
من كونه مقبولا او مردودا وكيفية الجواب عنه مثال اخر ان يقول في مسئلة
الملتجي الى الحرم القتل العمد العدوان سبب للقصاص فيقول المعترض
متى هو سبب امع مانع الالتجاء الى الحرم او دونه الاول ممنوع واما
لم يقبل الا ان حاصله ان الالتجاء الى الحرم مانع من القصاص فكان
مطالبة ببيان عدم كونه مانعا والمستدل لا يلزمه بيان عدم المانع فان
الدلالة تم لوجود المقتضي الذي افاده الظن انما بيان كونه مانعا على المعترض
ويكفي المستدل ان الاصل عدم المانع النوع الرابع من الاعتراضات
ما يرد على الثانية من مقدمات القياس وهو قوله والحكم في الاصل
معلل بوصف كذا والقدح اما في وجوده واما في عليته والثاني اما في
العلية صريحا او في لازمها والاول اما منع محض او معارضة او بيان
عدم التأثير والثاني اما ان يختص بالمناسبة اولا فالمختص بحسب شرائط
المناسب وهي الافضاء الى المصلحة وعدم المعارض لها والظهور
والانضباط اربعة وهي نفي كل واحد منها وغير المختص بحسب شروط
العلة الاطراد والانعكاس اما نفي الطرد وهو بعد الغاء الشرط
ويدونه نقض واما نفي الانعكاس صار عشرة فعلى الكل منع وجوده
العلة منع عليتها عدم تأثيرها ثم في المناسب خاصة عدم الافضاء
وجود المعارض عدم الظهور عدم الانضباط ثم في الكل النقض الكسر

العكس قال منع وجود المدعى اقول من الاعتراضات منع كون ما يدعى علة لحكم الاصل موجودا في الاصل مثلا ان يكون هي العلة مثاله ان يقول في الكلب حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا يطهر جلده بالدباغ كالخنزير فيقول المعترض لا نسلم ان الخنزير يغسل من ولوغه سبعا والجواب عن هذا الانكار باثبات وجود الوصف في الاصل بما هو طريق ثبوت مثله لان الوصف قد يكون حسيا فبالحس او عقليا فبالعقل او شرعيا فبالشرع مثاله بحج الليلة اذا قال في القتل بالمثقل قتل عمد عدوان فلو قيل لا نسلم انه قتل قال بالحس ولو قيل لا نسلم انه عمد قال معلوم عقلا بامارته ولو قيل لا نسلم انه عدوان قال لان الشرع حرمه قال منع كونه علة اقول ومن الاعتراضات منع كون الوصف المدعى عليته علة وذكر المصنف انه من اعظم الاسئلة الواردة على القياس لعمومه في الاقيسة اذ العلة قلما يكون قطعية ولتشعب مسالك العلية فيتعلق بطرق الانفصال عنها وعلى كل واحد منها ابحاث سنقف عليها فيطول الكلام فيه ما لا يطول في غيره وهو استفسار ذلك عليه مثاله ان نقول في المثال المتقدم لا نسلم ان كون جلد الخنزير لا يقبل الدباغ معلل بكونه يغسل من ولوغه سبعا وقد اختلف في كون منع العلية مقبولا والمختار انه مقبول لان الاول يؤدي الى التمسك بكل طرد ويؤدي الى اللعب فيضيع القياس اذ لا يفيد ظنا ويكون المناظرة عبثا قالوا اولا حاصل حقيقة الحاق فرع باصل لجامع وقد حصل واذا اثبت مدعاه فلا يكلف اثبات ما لم يدع الجواب لا نسلم ان حد القياس حقيقة ذلك بل الحاق فرع باصل لجامع يظن صحته وهذا القيد معتبر في حد القياس اتفاقا ولم يوجد قالوا ثانيا

عجز المعارض عن ابطاله دليل صحته اذ طرق عدم العلية من كون الوصف طرديا واندراء وصف اخر وغير ذلك مما لا يخفى على المجتهد المناظر فلو وجد لوجده ولو وجده لاظهره فلما لم يظهره علم انه لم يوجد فالعدول الى المنع يكفينا دليلا على انه صحيح فلا يسمع المنع ولا يشتغل بجوابه لانه ناطق على نفسه بالبطلان والجواب انه ينتقض ذلك بصورة عجز المعترض عن ابطاله فهو صحيح حتى دليل الحدوث والاثبات بل حتى دليل النقيضين اذا تعارضا وعجز كل عن ابطال دليل الاخر وقد تعارض العقل وظاهر تمام كيف والشرح لا بطال ظاهر عام لا العجز عنه قايس ولا بد معه من العدول الى الاشتغال بمعارضته واندراء وصف اخر فليفعل اولا وقد ربح ويطرح مؤنة ذلك من البين فيقصر الكلام ويخرج من الفج ومحاولة المجادلة بالتي هي احسن ولما ظهر ان هذا المنع مسموع فالجواب اثبات العلية بمسلك من مسالكها المذكورة من قبل وكل مسلك يتمسك بها فيرد عليه ما هو شرطه اي يليق به من الاسئلة المخصوصة به وقد نبه ههنا على اعتراضات الادلة بتبعية اعتراضات القياس على سبيل الايجاز ولا باس بان نبسط فيه الكلام بعض البسط لان البحث كما يعم في سائر الادلة ومعرفة هذه الاسئلة نافعة في الموضع فنقول الاسولة بحسب ما يرد عليه من الاجماع والكتاب والسنة والتخريج المناط اربعة اصناف الصنف الاول على الاجماع ولم يذكره لقلته مثاله ما قال الحنفية في وطء الثيب الاجماع على انه لا يجوز الرد مجانا فان عمر وزيدا رضي الله عنهما اوجبا نصف عشر القيمة وفي البكر عشرها وعلي منع الرد من غير نكير وهو ظني في دلالته وفي نقله

اي ملتفا المعترض المعارضة ابتداء و يطرح عنه مؤنة المنع الحرج اولا والرجوع الى المعارضة بعد فساد المسند الى السند

ابن الغالبون بعدم قبول هذا الاعتراض

ولو لا احدها لما تصور في محل الخلاف والاعتراض عليه من وجوه الاول منع
وجود الاجماع بصريح المخالفة او منع دلالة السكوت على الموافقة الثاني
في الطعن في السند بان نقله فلان وهو ضعيف ان امكنه الثالث المعارضة
ولا يجوز بالقياس مثل المعنى المستنبطة بالمناسبة او غيرها ولا بخبر الاحاد الا
اذا كانت دلالته قطعية ويكون بالاجماع او المتواتر الصنف الثاني
على ظاهر الكتاب كما اذا استدل في مسئلة بيع الغائب بقوله احل الله البيع
وهو يدل على صحة كل بيع والاعتراض عليه وجوه الاستفسار وقد عرفته
الثاني منع ظهوره في الدلالة فانه خرج مخرج الحصر ولا نسلم ان اللام
للعموم فانه يجيء للعموم وللخصوص الثالث التاويل وهو انه وان كان
ظاهرا فيما ذكرت لكن يجب صرفه عنه الى مجاز مرجوح بدليل يصيره
راجحا نحو قوله نهى عن بيع الغرر وهذا اقوى لانه عام لم يتطرق اليه
تخصيص والتخصيص فيه اقل الرابع الاجمال فان ما ذكرنا من وجه
الترجيح وان لم يصيره راجحا فانه يعارض فيبقى مجملا الخامس المعارضة
باية اخرى نحو قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وهذا لم يتحقق
فيه الرضى فيكون باطلا او بحديث متواتر كما ذكرنا السادس القول
بالموجب وهو تسليم مقتضى النص مع بقاء الخلاف مثل ان يقول سلمنا حل
البيع والخلاف في صحته باق فاذا ما اثبته الصنف الثالث ما يورد
على ظاهر السنة كما اذا استدل بقوله عليه السلام امسك اربعا وفارق
سايرهن على ان النكاح لا ينفسخ والاعتراض عليه وجوه السبعة المذكورة
الاستفسار ثم منع الظهور اذ ليس فيما ذكرت من الخبر صيغة عموم
او لانه ورد على سبب خاص ثم التاويل فان المراد تزوج منهن

ادبعا بعقد جديد فان الطارئ كالمبتدا في افساد النكاح كالرضاع
عم الاجمال كما ذكرنا ثم الخامس المعارضة بنص اخر ثم القول
بالموجب ومنها اسولة تختص باخبار الاحاد وهو الطعن في السند
بان يقول هذا الخبر مرسل او موقوف او في روايته قدح فان راويه
ضعيف لخلل في عدالته او ضبطه او بانه كذبه الشيخ فقال لم ترو عني
مثاله اذا قال الاصحاب المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا
قال الحنفية لا يصح لان راويه مالك وقد خالفه واذا قلنا ايما امراة
نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل قالوا لا يصح لانه يرويه سليمان
بن موسى الدمشقي عن الزهري فسئل الزهري فقال لا اعرفه الصنف
الرابع ما يرد على تخريج المناط وهو ما سيأتي من عدم التاثير الانتقاض
او المعارضة او عدم الظهور او عدم الانضباط له ولما تقدم من انه
مرسل او غريب او شبه قال عدم التاثير وقسم الى اربعة اقسام اقول
عدم التاثير عبارة عن ابداء وصف لا اثر له وقسمه الجدليون اربعة
اقسام فاعلاها ما يظهر عدم تاثير الوصف مطلقا ثم ان يظهر عدم
تاثيره في ذلك الاصل ثم ان يظهر عدم تاثير قيد منه ثم ان لا يظهر شيء
من ذلك لكن لا يطرد في محل النزاع فيعلم منه عدم تاثير الوصف
مطلقا ثم ان يظهر عدم تاثيره في ذلك الاصل ثم ان يظهر عدم تاثيره
وخصوا كل قسم باسم تميز البعض منها عن بعض وتسهيلا للعبارة عنها
باختصار فالاول وهو ما كان الوصف غير مؤثر يسمى عدم التاثير في
الوصف مثاله ان يقال في الصبح لا يقصر فلا يتقدم اذانه كالمغرب
فيقال عدم القصر لا تاثير له في عدم تقديم الاذان فانه لا مناسبة

ولا شبه فهو وصف طردي ولا نعتبره اتفاقا ولذلك استوى المعترض
وغيره مما نتصرح في ذلك ومرجعه المطالبة بكون العلة علة القسم الثاني
وهو ان يكون الوصف غير مؤثر في ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف
آخر ويسمى عدم التأثير في الاصل مثاله ان يقول في بيع الغائب مبيع غير
مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء فيقول المعترض كونه غير مرئي و
ان ناسب نفي الصحة فلا تاثير له في محل الطير اذ العجز عن التسليم كاف في
منع الصحة ضرورة استواء المرئي وغير المرئي فيها ومرجعه المعارضة
في العلة بابداء علة اخرى وهو العجز عن التسليم الثالث ان يذكر في
الوصف المعلل به وصفا لا تاثير له في الحكم المعلل ويسمى عدم التاثير في الحكم
مثاله ان يقول الحنفية في حق المرتدين اذا اتلفوا اموالنا مشركون
اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المشركين فيقول المعترض
دار الحرب لا تاثير له عندكم ومرجعه الى مطالبة تاثير كونه في دار
الحرب وسواء الاسلام في ايجاب الضمان عندكم فهو كالاول الرابع
ان يكون الوصف المذكور لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان
مناسبا ويسمى عدم التاثير في الفرع مثاله ان يقال في تزويج المرأة
نفسها زوجت نفسها بغير اذن وليها فلا يصح كما لو زوجت من غير كفو
وعدم كفو حكمها سواء فلا اثر له ومرجعه الى معارضة بوصف آخر وهو
تزويج فقط فهو كالثاني واعلم ان حاصل ما ذكر ان الاقسام الاربعة الاول
والثالث منها يرجعان الى منع العلة والثاني والرابع الى المعارضة في الاصل
بابداء علة اخرى والاول قد مر والثاني سيأتي فليس هو سوى الايراد
وقد ان ذلك لعدم التمييز بين ما يقصد به منع العلية لا يدل عليها وبين الانكار

عندكم ضرورة استواء الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام في عدم ايجاب الضمان صح

غير يقول المعترض كونه غير كفو لا اثر له فان مرجعه النزاع واقع فيما زوجت غير صح

يعلم صح

او ابدا المسند على العلية
هذا اشارة الى منع العلة

على عدمها وكذا سن ابداء ما يوجب احتمال علية الغير وسقط بوجب الجزم
به قوله وكل فرض لما كان حاصل القسم الرابع وجود قيد طردي في
الوصف المعلل به وهو كونه غير كفو ذكر لذلك قاعدة تتعلق به وهي
ان كل ما فرض جعله وصفا في العلة من طردي هل هو مردود ام
لا فمنعه طريق فلا يجوز وبه اما اذا كان المستدل معترفا بانه طردي
فالمختار مردود لانه في كونه جزء العلة كاذب لاعترافه وانه لجد
قبيح وقيل ليس بمردود لان الغرض استلزام الحكم فالجزء اذا
استلزم فالكل مستلزم قطعا واما اذا لم يكن معترفا بانه طردي فالمختار
انه غير مردود لجواز ان يكون فيه غرض صحيح لدفع النقض الصريح
الى النقض المكسور وهو اضعف بخلاف الاول فانه معترف بانه غير
مؤثر وان العلة هو الباقي فورود النقض كما لو لم يذكره والتفوه به
لا يجديه نفعا في دفع النقض وقيل مردود لانه لغو وان لم يعترف
وقد عرف الفرق قال القدح في المناسبة بما يلزم اقول
هذا اول الاعتراضات الاربعة المخصوصة بالمناسبة وتختص باسم القدح
في المناسبة وهو ابداء مفسدة راجحة او مساوية لما مر ان المناسبة
تنخرم بالمعارضة والجواب بترجيح المصلحة على المفسدة تفصيلا
او اجمالا اما تفصيلا فبخصوص المسألة بان هذا ضروري وذاك
حاجي او بان افضاء هذا قطعي او اكثري وذاك ظني او اقلي او ان هذا
اعتبر نوعه في نوع الحكم وذلك اعتبر نوعه في جنسه الى غير ذلك مما تختلف
به واما اجمالا فبلزوم التعبد لولا اعتبار المصلحة وهذا سهل مثاله ان
تقول في الفسخ في المجلس وجد سبب الفسخ فيوجد الفسخ وذلك دفع

عدم اشارة الى عدم التاثير

صدر المحتاج اليه من المتعاقدين فيقال معارض بضرر الاخر فصور
بجلب نفعا وهذا الدفع ضرا ودفع الضرر اهم للعقلاء ولذلك يدفع ضرر
ولا يجلب كل نفع مثال اخر اذا قال التخلي للعبادة افضل لما فيه من تزكية
النفس فيقال لكنه تفوت اضعاف تلك المصلحة منها ايجاد الولد
وكف النظر وكسر الشهوة وهذه ارجح من مصالح العبادة فنقول مصلحة
العبادة ارجح لانها لحفظ الدين وما ذكرتم لحفظ النسل قال
القدح في افضاء الحكم الى المقصود كما لو علل حرمة المصاهرة على
التابيد بالحاجة الى ارتفاع الحجاب المؤدي الى الفجور فاذا تابد انسد
باب الطمع المفضي الى مقدمات الهم والنظر المفضية الى ذلك فيقول
المعترض بل سد باب النكاح افضى الى الفجور والنفس مائلة الى
الممنوع وجوابه ان التابيد يمنع عادة لما ذكرنا فيصير كالطبيعي كالامهات
اقول ومما يختص بالمناسب من الاعتراضات القدح في افضائه
الى المصلحة المقصودة من شرع الحكم له مثاله ان يعلل تحريم مصاهرة
المحارم على التابيد انها الحاجة الى ارتفاع الحجاب ووجه المناسبة
انه يفضي الى رفع الفجور وتقريره ان رفع الحجاب وتلاقي الرجال والنساء
يفضي الى الفجور وانه يندفع بتحريم التابيد اذ يرتفع الطمع المفضي
الى مقدمات الهم والنظر المفضية الى الفجور فيقول المعترض لا يفضي
الى ذلك بل سد باب النكاح افضى الى الفجور لان النفس حريصة على
ما منعت عنه وقوة داعية الشهوة مع الياس عن الحل مظنة الفجور و
الجواب عنه ان الافضاء انما نقول في المسئلة التابيد يمنع عادة ما ذكرنا
من مقدمات الهم والنظر وبالدوام يصير كالامر الطبيعي فلا يبقى المحل

مشتهى كالامهات قال كون الوصف اقول الثالث اعتراضات المطالبة
كون الوصف غير ظاهر كالرضا في العقود والقصد في الافعال والجواب
ضبطه بصفة ظاهرة كضبط الرضا بصيغ العقود وضبط القصد بفعل
يدل عليه عادة كاستعمال الجارح في القتل قال كونه غير منضبط كالتعليل
بالحكم والمقاصد وكالحرج اقول والرابع اعتراضات المناسب كون الوصف
غير منضبط كالحكم والمصالح مثل الحرج والمشقة والزجر فانها امور
ذوات مراتب غير محصورة ولا متميزة وتختلف بالاشخاص والاحوال
والازمان فلا يمكن تعيين القدر المقصود منها وجوابه انه اما منضبط بنفسه
كما تقول في المشقة بالسفر والزجر بالحدود قال النقض كما تعدم اقول
النقض كما علمت عبارة عن ثبوت الوصف في صورة مع عدم الحكم فيها
ويمكن في جوابه منع كل واحد منهما فلنجعل البحث فيه قسمين القسم الاول فيما يمنع
المستدل وجود الوصف في صورة النقض وهو وارد بالاتفاق
وفيه بحثان الاول هل للمعترض ان يدل على وجوده حينئذ او ابتداء
قيل نعم اذ به يتم ابطال دليل الخصم وقيل لا فانه انتقال من الاعتراض
الى الاستدلال وقيل ان كان حكما شرعيا فلا لان الاشتغال باثبات
حكم شرعي هو الانتقال بالحقيقة والا منع لظهور امر تتميم دليله و
قيل لا ما دام له طريق في القدح اولى من النقض واما اذا لم يكن
له اولى له فجائز وذلك ان غصب المنصب انما يتعين ان استحسانا فاذا وجد
الاحسن لم يرتكبها والا فالضرورة تجوزهما البحث الثاني اذا كان
المستدل قد ذكر وجود العلة في الاصل دليلا موجودا في محل النقض
ونقض المعترض العلة فقال المستدل لا نسلم وجودها فقال المعترض فينتقض

في محل النقض

المقصود

والمضمر انه منضبط عرفا
واما بضبطه بوصف كالمشقة

وهو غير جائز

والانتقال

قلنا

ولذلك لوجوده في محل النقض بدون مدلوله وهو وجود العلة فقد على
الحال للون لا يسمع هذا من المعترض لانه انتقل من نقض العلة الى نقض دليلها
قال المصنف وفيه نظر ولعل ذلك لان القدح في دليل العلة قدح في العلة وهو
مطلوبه فلا انتقال هذا اذا ادعى انتقاض دليل العلية معينا ولو ادعى
احد الامرين فقال يلزم اما انتقاض العلة او انتقاض دليلها وكيف ما ثبت
العلية كان ممنوعا بالاتفاق فان عدم الانتقال فيه ظاهر القسم الثاني فيما
يمنع المستدل عدم الحكم في صورة النقض وهو وارد اتفاقا وهل للمعترض
اقامة الدليل على الحكم فيه نعم اذ به يحصل مطلوبه وقيل لا لانه انتقال وقيل
نعم اذا لم يكن له طريق اولى بالقدح كما تقدم قال والمختار لا يجب اقول
هل يلزم المستدل ان يحترز في متن الاستدلال من النقض بان يذكر قيدا
يخرج محل النقض قيل يلزمه لئلا ينتقض العلة وقيل يلزمه الا في المستثنيات
وهي ما ترد على كل علة فاذا قال في الارز مطعوم فيحرم فيه النسا كالبر
فلا حاجة تدعو الى الاحتراز فيه بخروج العرايا فانه وارد على كل
تقدير سواء عللنا بالطعم او القوت او الكيل فلا تعلق له بابطال مذهب
وتصحيح آخر والمختار انه لا يجب الاحتراز لانه سئل عن دليل العلية والنفي
وهي به والنقض دليل عدم العلية فهو بالحقيقة معارضة ونفي المعارض
ليس من الدليل فهو غير ملتزم له فلا يلزمه ولنا ايضا ان ذكره اما كان
ليلا يرد النقض وذلك اما يصح اذا لم يرد النقض معه ولنا ايضا ان
ذكره انما كان لئلا يرد النقض وذلك انما يصح اذا لم يرد النقض معه
وليس كذلك فانه وارد معه اتفاقا بان يقول هذا وصف طردي و
الباقي منتقض قال ويجوز بابداء المانع اقول لما فرغ من بحث النقض

علم ص

الى ان يقول ولا حاجة تدعو ص

شرع فيما يتوجه على النقض الجواب عنه وهو بابداء المانع اعني بيان وجود
معارض في محل النقض اقتضى الحكم كنفي الوجوب للوجوب او ظالفه [?]
كالحرمة للوجوب وذلك اما لتحصيل مصلحة او دفع مفسدة اما تحصيل
المصلحة فكما في العرايا اذا اوردت على الربويات لعموم الحاجة الى
الرطب والتمر وقد لا يكون عندهم ثمن آخر وكضرب الدية على العاقلة
اذا اورد على القصاص الزجر فشرع الدية لمصلحة اولياء المقتول مع
عدم تحميل القاتل لانه لم يقصد به العقاب وكون اوليائه يغنمون بكونه مقتولا
فلا يغرموا بكونه قاتلا ولذلك قال صلى الله عليه وسلم هالك غنمه فعليك
غرمه واما دفع المفسدة فكما على حرمة الميتة بقدر اذنه واذا اورد
المضطر فيباح له لدفع مفسدة هلاك النفس وهو اعظم من اكل المستقذر
هذا كله اذا لم يكن العلة منصوصة بظاهر عام واما ان كانت كذلك فلا
يجب ابداء المانع بعينه بل يحكم بتخصيصه بغير محل النقض لتقدير المانع
لجذب مصلحة او دفع مفسدة فيكون مخصصا للعموم لا للعلة فانه اقوى
وقد تقدم ما فيه كفاية قال الكسر وهو نقض المعنى اقول الكسر وهو
نقض حاصله وجود المعنى في صورة مع عدم الحكم فيه وقد علمت مثل تسمية
من يتسمع بحيث يسمع فهو كالنقض والكلام فيه كالكلام فيه من الاجوبة الثلاثة
والكلام عليها سؤالا وجوابا واختلافا واختيارا فلا نكرره ومثاله ما
مر من الترخص للسفر بحكمة المشقة فينكسر بالحمال واعلم ان منع وجود
العلة هاهنا اخص منه في النقض لما مر ان تقدير الحكمة متفاوت فقد لا تحصل
ما هو مناط الحكم منه في الاصل في الفرع ومنع انتفاء الحكم هاهنا قد يدفع بوجه
آخر وهو انه لم يجوز ان يستلزم هو اولى بالحكمة وقد سبقت الاشارة الى

نقض ص

وص

وهي تحصيل مصلحة و دفع مفسدة و تخصيص العلة بغير محل النقض ص

وذلك كله في موضعه قال المعارضة في الاصل اقول معنى المعارضة في الاصل هو ان يبدي المعترض معنى آخر يصلح للعلية مستقلا او غير مستقل او غير مستقل بل جزءا اما المستقل فيحتمل ان يكون علة مستقلة دون الاول وان يكون جزء علة فهو مع الاول علة مستقلة وعلى التقديرين فلا يحصل الحكم بالاول وحده مثاله ان يعلل حرمة الربوا بالطعم فيعارضه بالقوت او الكيل واما غير المستقل فيحتمل ان يكون جزء العلة فيمتنع استقلال الاول مثاله ان يعلل حرمة القتل لوجوب القصاص في المحدد بكونه قتلا عمدا عدوانا فيعارضه بكونه بالجارح فانه لما جاز ان يكون العلة الاوصاف المذكورة بقيد كونه بالجارح لم يتعد الى المثقل ثم اختلف في قبول هذه المعارضة والمختار قبولها لانا لو لم نقبل لم يمتنع التحكم واللازم باطل ضرورة واتفاقا بيان الملازمة ان الوصف المبدى في الصورة الاولى يصلح للاستقلال والجزئية كالوصف المدعى علة والمبدى في الصورة الثانية يصلح جزءا للعلة كما يصلح الوصف المدعى علة ولو جوده لذلك فكان الحكم باستقلال المدعى او جزئيته دون المبدى تحكما فان قيل الحكم مع الترجيح ووصف التعليل راجح اذ في اعتباره دون وصف المعارضة توسعة في الاحكام لانه اذا اعتبر يتعدى الحكم الى الفرع ولو اعتبر الآخر لانه لا يوجد في الفرع لم يتعد قلنا لا نسلم والا لحصول التوسعة بكونه علة على كونه علة نعم يصلح ذلك مرجحا للدليل لو كان قد ثبت عليتها والكلام فيه ولو سلم فهو معارض بما يرجح اعتبار وصف المعارضة وهو ان الغاءه فيه اثبات حكم الفرع على خلاف الاصل لان الاصل انتفاء الاحكام وان

اعتباره فيه جمع للدليلين وهو اولى من الغاء واحد ولنا ايضا بالنقل ان مباحث الصحابة كانت جمعا وفرقا ومن طالع كتب السير وتتبع تفاصيل الآثار لم يخف عليه ذلك وما ذلك الا بتعيين لقضية وصف فارق وقبوله وهو المراد قالوا المفروض استقلال كل واحد منهما بالعلية وهو يستلزم تعدد العلة فصار اليه وحينئذ يكون ما ذكرناه علة مستقلة وعليته غير ضائرة الجواب لما احتمل استقلالهما والتعدد وجزئيتهما والتوجيه كان الحكم بالاستقلال والتعدد تحكما محضا وانه باطل وذلك كما لو اعطى قريبا عالما فانه يمكن ان اعطاه لقرابته او لعلمه او لهما باحد الثلثة تحكم قال وفي لزوم بيان نفي الوصف اقول هذا البحث يتفرع على قبول المعارضة وهو انه هل يلزم المعترض بيان ان الوصف الذي ابداه منتف في الفرع اولا فقيل يلزمه لينفعه دعوى التعليل به اذ لولاه لم ينتف العلة في الفرع فيثبت الحكم فيه وحصل مطلوب المستدل وقيل لا يلزمه لان غرضه عدم الاستقلال لما ادعى المستدل انه مستقل وهذا القدر يحصل بمجرد ابدائه وقيل ان تعرض لعدمه في الفرع صريحا لزمه بيانه والا فلا لانه اذا اتى بما لا يتم الدليل معه وهذا غرضه لا انه بيان عدم الحكم في الفرع حتى لو ثبت به لم يكن الدليل له ولكن ما سلمه واذا صرح به لزمه فلانه التزم امرا وان لم يجب عليه ابتداء فيلزمه بالتزامه ويجب عليه الوفاء التزمه قال والمختار انه لا يحتاج الى اصل لان حاصله نفي الحكم لعدم العلة او صد المستدل عن التعليل بذلك وايضا فاصل المستدل اصله اقول هذا بحث آخر يتفرع على قبول المعارضة وهو انه هل يحتاج المعارض الى اصل يبين تأثير وصفه الذي ابداه في ذلك الاصل حتى يقبل منه كان يقول العلة الطعم دون القوت كما

كما في الملح قد اختلف فيه والمختار انه لا احتجاج لان هذا الاعتراض اما من
اما نفي ثبوت الحكم في الفرع بعلة المستدل ويكفيه ان لا يثبت عليتها بالاستقلال
ولا احتجاج في ذلك الى ان يثبت عليته ابتداء بالاستقلال فان كونه جزء
العلة يحصل مقصوده فقد لا يكون علة فلا يؤثر في الحكم اصلا واما قصد
المستدل عن التعليل بالكل لجواز ان يظهر عدم الاستقلال فانه لا بد
عليه حتى يحتاج الى شهادة اصل والشافعي اصل المستدل اصله بان يقول
العلة الطعم او الكيل او كلاهما كما في البر بعينه فاذا طالبته باصل مطالبة
لا بد فاذا تحقق حصوله فلا فائدة فيه قال وجواب المعارضة انواع
اقول قد عرفت ان المعارضة مقبولة فالجواب عنها من وجوه منها منع
وجود الوصف مثل ان يعارض القوت بالكيل فيقول لا نسلم انه مكيل
لان العبرة بعادة زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وكان حينئذ موزونا
ومنها المطالبة بكون وصف المعارض موثرا معارضا لم قلت ان الكيل
موثر وهذا انما يسمع من المستدل اذا كان مثبتا للعلية بالمناسبة او
الشبه حتى يحتاج المعارض في معارضته الى بيان مناسبة او شبه
بخلاف ما اذا اثبته بالسبر فان الوصف يدخل في السبر بدون ثبوت
المناسبة بمجرد الاحتمال ومنها بيان خفائه ومنها عدم انضباطه
ومنها منع ظهوره ومنها منع انضباطه علة لا رابعة لما علمت ان الظهور
والانضباط شرط في الوصف المعلل به فلا بد في دعوى صلوح الوصف
علته من بيانها وللمعارض عنها ان يثبت عدمها وان يطالب ببيان وجودها
ومنها بيان ان الوصف عدم معارض في الفرع مثاله ان يعلل المكره
على المختار في القصاص بجامع القتل فيقول المعترض معارض بالطواعية فان

فان العلة هو القتل مع الطواعية فيجيب المستدل بان الطواعية عدم
الاكراه المناسب لنقيض الحكم وهو عدم القصاص فحاصله عدم معارض
وعدم المعارض طرد لا يصلح للتعليل لانه ليس من الباعث في شيء كما
علمت ومنها ان يبين كون وصف المعارض ملغى اذ قد تبين استقلال
الباقي بالعلية في صورة ما بظاهر نص او اجماع مثاله اذا عارض في
الربوا الطعم بالكيل فيجيب بان النص دل على اعتبار الطعم في صورة
ما وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
مثال آخر ان يقول في المرتد صار نصرانيا او بالعكس بدل دينه فيقتل
كالمرتد فيعارضه بالكفر بعد الايمان فيجيب بان التبديل معتبر في صورة
ما لقوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه هذا اذا لم يتعرض للتعميم
فلو عمم وقال فثبت الربوية في كل مطعوم او اعتبار كل تبديل لم يسمع
لان ذلك اثبات للحكم بالنص دون القياس لا يتم القياس بالالغاء
والمقصود ذلك لانه لو ثبت العموم لكان القياس ضائعا ولا يصح
كونه عاما اذا لم يتعرض للتعميم ولم يستدل به قال ولا يكفي
اقول ربما يظن ان اثبات الحكم في صورة دون وصف المعارض كاف في
الالغاء والحق انه ليس بكاف لجواز وجود علة اخرى لما تقدم من
جواز تعدد العلة وعدم وجوب العكس لا جاز ذلك لو ابدى في صورة
عدم وصف المعارضة وصفا آخر يخلفه لئلا يكون الباقي مستقلا
الالغاء لابتنائه على استقلال الباقي في تلك الصورة وان بطل
يسمى هذه الحالة تعدد الوضع لتعدد اصلها والتعليل في احدهما بالباقي
في تلك الصورة [illegible] على وضع اي مع قيد وفي الاخر [illegible]

الى مع قيد وفي الآخر على وضع آخر اي مع قيد آخر مثاله ان يقال في ما
أمان العبد للحربي امان من مكلف عاقل فيقبل كالحر لانهما اعني الاسلام والعقل
مظنتان لاظهار مصلحة الايمان اي بذل الامان وصله آمنا فيقول المعترض
هو معارض بكونه حرا اي العلة كونه مسلما عاقلا حرا فان الحرية مظنة
فراغة قلبه للنظر لعدم اشتغاله بخدمة السيد فيكون اظهار مصالح الايمان معه
اكمل فيقول المستدل الحرية ملغاة لاستقلال الاسلام والعقل في
صورة العبد المأذون له من قبل سيده في ان يقاتل فيقول المعترض اذن
السيد له خلف عن الحرية فانه مظنة لبذل الوسع فيما تصدى له من مصالح
القتال او يعلم السيد بصلاحيته لاظهار مصالح الايمان وجواب تعدد
الوضع ان يلغي المستدل ذلك الخلف بابداء صورة لا يوجد فيها الخلف المذكور
فان ابدى المعترض خلفا آخر فجوابه العود وعلى الى ان يقف احدهما فيكون
الدبر عليه فان ظهر صورة لا خلف فيها تم الالغاء وبطل الاعتراض
والا ظهر حج المستدل قال ولا يعد الالغاء اقول اذ عرفت ان من وجوه
المعارضة الالغاء فالالغاء لا يثبت بضعف المعنى اذا سلم وجود
المظنة المتضمنة لذلك المعنى الحكم لانه لا يثبت مثاله ان يقول الردة علة القتل
فيقول المعترض مع الرجولية لانه مظنة الاقدام على قتال المسلمين او يعتبر
ذلك من الرجال دون النساء فيجيب المستدل بان الرجولية وكونها مظنة ملغى اذ لا
لا يعتبر في الالم بقتل مقطوع اليدين لان احتمال الاقدام فيه ضعيف بل
اضعف من احتماله في النساء ومن الانفهار منه حيث سلم ان الرجولية مظنة
اعتبرها الشرع وذلك كثير قبة الملك في السفر لا يمنع من ترخص السفر مع
لعلة المشقة او المعتبر المظنة وقد وجدت لا يعتدا الحكمة لعدم انضباطها

قال ولا يكفي رجحان المعنى اقول هذان وجهان توجيها جوابا للمعارضة
ما عينته من الوصف راجح على ما عارضت به ثم يظهر رجحانه من وجوه الترجيح
وهذا القدر غير كاف لانه انما يدل على ان استقلال وصفه اولى من استقلال
وصف المعارضة او لا يعلل بالمرجوح مع وجود الراجح لكن احتمال الجزئية
باق ولا يبعد في ترجح بعض الاجزاء على بعض فيجيء التحكم الثاني كون ما
عينه المستدل متعديا والآخر قاصرا غير كاف في جواب المعارضة او
مرجعه الترجيح بذلك فيجيء التحكم هذا وان في التعدي فانه ان رجحت
المتعدية بان اعتباره يوجب الاتساع في الاحكام وبانها متفق على اعتبارها
بخلاف القاصرة رجحت القاصرة بانها موافقة للاصل اذ الاصل عدم الاحكام
وبان اعتبارها اعمال للدليلين معا بخلاف قال والصحيح اقول قد اختلف
في جواز تعدد الاصول فقيل لا يجوز بل يجب على المستدل الاكتفاء باصل واحد
اذ مقصوده الظن وهو يحصل به فيلغو ما زاد عليه والصحيح انه جائز لان
الظن يتقوى به وكما ان اصل الظن مقصود فقوته ايضا مقصودة ثم اذا تعدد
اصله فهل يجوز للمعترض ان يقتصر في المعارضة على اصل واحد او لا يتعرض
لسائر الاصول فيه قولان وجه الجواز ان ابطال جزء من كلامه يبطل
كلامه ووجه المنع انه لو سلم له اصل لكفاه في مقصوده فلا بد من ابطال
الجميع فان قلنا لا يجوز الاكتفاء بل يجب المعارضة في جميع الاصول فاذا عارض
في الجميع ودفع المستدل معارضته عن اصل واحد فهل يجوز ويكون ذلك كافيا
فيه قولان وجه الجواز انه يحصل به مطلوبه ووجه المنع انه التزم الجميع فيلزمه
الذب عن الجميع لان الجميع صار كالجزء من الغرض قال التركيب وقد تقدم
التعدد وتسلمها اجبار الكل اقول هذان اعتراضان يتعلقان بالجدليون

في عداد الاعتراضات وبها راجعان الى بعض من سائر الاعتراضات
ونوع منه خص باسم وليس بشيء منها سؤال الاتراسه قال الاول سؤال التركيب
وهو ما عرفته حيث قلنا شرط حكم الاصل ان لا يكون ذا قياس مركب و
انه قسمان مركب الاصل ومركب الوصف وان مرجع احدهما منع حكم الاصل
او منع العلية ومرجع الآخر منع الحكم او منع وجود العلة في الفرع فليس
بالحقيقة سؤال الاتراسه وقد عرفت الامثلة فلا معنى للاعادة الثاني سؤال
التعدية وذكروا في مثاله ان يقول المستدل في البكر البالغة بكر فتجبر كالصغيرة
فيقول المعترض هذا معارض بالصغر فما ذكرته وان تعدى به الحكم الى البكر البالغة
فما ذكرته قد تعدى به الحكم الى الثيب الصغيرة وهذا التمسك يجعل هذا السؤال
راجعا الى المعارضة في الاصل بوصف آخر وهو البكارة بالصغر مع زيادة تعرض
للتساوي في التعدية دفعا للترجيح المعتبر بالتعدية فلا يكون سؤالا آخر
النوع الخامس من الاعتراضات ما يرد باعتبار المقدمة الثالثة
وهي دعوى وجود العلة في الفرع سواء وهو اما بدفع وجودها بالمنع
او بالمعارضة واما بدفع المساواة باعتبار ضميمة شرطية في الاصل او مانع في الفرع
وجودها بالمنع او بالمعارضة واما بدفع المساواة باعتبار ما في الفرع و
بيع الفرق او باعتبار نفس العلة لاختلاف في الضابط او في المصلحة
فلنعد قال منع وجوده في الفرع اقول من الاعتراضات
ان يقال لا نسلم وجود الوصف المعلل به في الفرع مثاله ان يقول في امان
العبد امان صدر عن اهله كالعبد المأذون له في القتال فيقول المعترض لا نسلم
ان العبد اهل للامان فالجواب ببيان ما يعنيه بالاهلية ثم بيان وجوده بحس
او عقل او شرع كما تقدم في منع وجوده في الاصل فيقول اريد بالاهلية كونه

مظنة لرعاية مصلحة الايمان وهو بالسلامة وبلوغه كذلك عقلا فلو تعرض المعترض
لتقرير معنى الاهلية بيانا لعدمها فالصحيح انه لا يمكن منه لان تفسير لفظه
من تلفظ بها الا انه العالم بمراده واثباتها وظيفة من ادعاها فيتولى تعيين
ما ادعاه كل ذلك لئلا ينتشر الجدال قال المعارضة في الفرع بما يقتضي
اقول ومن الاعتراضات المعارضة في الفرع فيعتدي وصفا آخر يقتضي
نقيضه فيتوقف دليله وهو المعني بالمعارضة اذا اطلقت ولا بد من بنائه
على اصل بجامع يثبت عليته ولم الاستدلال في اثبات عليته باي مسلك
من مسالك اثباته على نحو طرق اثبات المستدل العلية سواء فيصير هو مستدلا
آنفا والمستدل معترضا فينقلب الوظيفتان وقد اختلف في قبول سؤال
المعارضة والمختار قبوله لئلا تختل فائدة المناظرة وهو ثبوت الحكم لانه لا
يتحقق بمجرد الدليل ما لم نعلم عدم المعارض قالوا فيه قلب المناظرة لان الاستدلال
منصب المعترض فصار الاستدلال الى المعترض والاعتراض الى المستدل
وهو خروج عما قصداه من معرفة صحة نظر المستدل في دليله الى امر آخر
وهو معرفة نظر المعترض في دليله والمستدل لا تعلق له بذلك ولا عليه اتم
نظره ام لا الجواب انه انما يكون للتناظر لو قصد به اثبات ما يقتضيه
دليله وليس كذلك بل قصده الى هدم دليل المستدل وقصوره عن
افادة مدلوله فكأنه يقول دليلك لا يفيد ما ادعيت لقيام المعارض وهو كذا
فعليك بابطال دليلي ليسلم لك دليلك فيفيده وكيف يقصد به اثبات ما يقتضيه
وهو معارض بدليل المستدل اذ ان المعارضة من الطرفين وكل يبطل حكم الآخر
قال وجوابه بما يعترض به على المستدل والمختار اقول
الجواب عن سؤال المعارضة جميع ما مر من الاعتراضات من قبل المعترض

على المستدل ابتداء، والجواب الجواب لا فرق وقد يجاب بالترجيح بوجه
من وجوهه التي سنذكرها في باب التراجيح وقد اختلف في قبول الترجيح
والمختار قبوله لأنه إذا ترجح وجب العمل به للإجماع على وجوب العمل بالراجح
وذلك هو المقصود وقيل لا يقبل لأن تساوي الظن الحاصل بهما غير معلوم
لاشتراط ذلك ولأن المراد حصول المعارضة لامتناع العلم بذلك نعم المعتبر حصول
أصل الظن وإنه لا يندفع بالترجيح وعلى المختار فهل يجب الإيماء إلى الترجيح
في متن الدليل بأن يقول أما وصف المستدل عامل مع موافقا للبراءة الأصلية فيه خلاف
فقيل يجب لأنه شرط في العمل به فلا يثبت الحكم دونه وكان كجزء العلة والمختار
أنه لا يجب لأن الترجيح على ما يعارضه خارج عن الدليل وتوقف العمل على
الترجيح ليس جزءا للدليل بل شرط له لا مطلقا بل إذا حصل المعارض و
احتيج إلى دفعه فهو من توابع ظهور المعارض لدفعه لا أنه جزء من الدليل
فلا يجب ذكره في الدليل قال الفرق وهو راجع أقول إبداء خصوصية
في الأصل هي شرط والبيان أن يتعرض لعدمها في الفرع فيكون معارضة
في الأصل أو إبداء خصوصية في الفرع هي مانع والبيان لا يتعرض
لعدمها في الأصل فيكون معارضة وعلى قول لا بد من التعرض لعدم الشرط
في الفرع وعدم المانع في الأصل فيكون مجموع المعارضتين قال اختلاف
الضابط في الأصل والفرع أقول من الاعتراضات اختلاف الضابط في الأصل
والفرع مثاله أن يقول المستدل في شهود الزور على القتل تسببوا
بالقتل فيجب القصاص كالمكره فيقول المعترض الضابط مختلف فإنه
في الأصل الإكراه وفي الفرع الشهادة ولم يتحقق مساواتهما في المصلحة فقد يعتبر
الشارع أحدهما دون الآخر وجوابه بوجهين أحدهما أن الضابط محل فإنه

في الأصل هو القدر المشترك وهو التسبب وإنه أمر منضبط عرفا فيعلل
الحكمة؛ ثانيهما بيان أن إفضاءه في الفرع مثل إفضائه في الأصل أو أرجح
منه فيثبت التعدية كما لو جعل في مسألة القصاص عن الشهود والأصل هو
المغري للحيوان على القتل فيقول المعترض الضابط في الأصل إغراء الحيوان
وفي الفرع الشهادة فيجيب المستدل بأن إفضاء التسبب بالشهادة إلى القتل
أقوى من إفضاء التسبب بالإغراء فإن انبعاث أولياء المقتول على قتل
من شهدوا عليه بالقتل طلبا للتشفي وثلج الصدر بالانتقام أغلب من انبعاث
الحيوان على من يغريه هو عليه وذلك بسبب نفرته عن الآدمي وعدم علمه
بالإغراء وإذا كان كذلك لم يضر اختلاف أصلي التسبب وهو كونه شهادة
وإغراء فإن حاصله قياس التسبب بالشهادة على التسبب بالإغراء
والأصل لا بد من مخالفته للفرع وذلك كما يقاس إرث المرأة التي طلقها
الزوج في مرض موته على القاتل في نقض المقصود الفاسد من الفعل
فلا يقال حكم الأصل عدم الإرث وحكم الفرع الإرث فلا يصح لأن هذا الاختلاف
لا يضر ويرجع إلى الاختلاف في محل الحكم لا في الحكم وذلك مما لا بد منه من
القياس فكيف يكون مفسدا له واعلم أنه ربما يجاب عن اختلاف
الضابط بأن يعلم أن المناط المذكور التفاوت ملغى في القصاص لمصلحة
حفظ النفس بدليل أنه لا يفرق بين الموت بقطع الأنملة والموت
بضرب الرقبة فيجب بهما القصاص وإن كان أحدهما أشد إفضاء إلى
الموت فقال المصنف وذلك لا يفيد لأنه لا يلزم من إلغاء فارق معين
إلغاء كل فارق كما ألغى العلم فيقتل العالم بالجاهل ولم تلغ الحرية فلم يقتل
الحر بالعبد ولا الإسلام فلم يقتل المسلم بالكافر قال اختلاف جنس

اقول ومن الاعتراضات اختلاف جنس المصلحة في الاصل والفرع مثاله
ان يقول المستدل يحد باللواط كما يحد بالزنا لانه ايلاج فرج محرم في فرج
محرم شرعا مشتهى طبعا فيقول المعترض اختلف المصلحة في تحريمهما ففي الزنا
منع اختلاط النسب المفضي الى عدم تعهد الاولاد وفي اللواط دفع رذيلة اللواط
فلعله يتفاوتان في نظر الشرع وحاصله معارضة في الاصل لابداء خصوصية في
الاصل كانه قال بل العلة ما ذكرتم مع كونه موجبا لاختلاط النسب والجواب المعارضة
بالغاء الخصوصية بطريقه كما مر النوع السادس من الاعتراضات
ما يرد على المقدمة الرابعة بعد تسليم ما تقدم فيوجد الحكم في الفرع ولما قام عليه
الدليل فلا سبيل الى منعه بل يدعى المخالفة وبينه اما مقتصرا عليه او جامعا
ان وجد لذلك يقتضي ذلك وهذا ايضا قلنا قال مخالفة حكم الفرع اقول بعد تسليم
علة الاصل في الفرع يقول المعترض الحكم في الفرع مخالف للحكم في
الاصل حقيقة وان ساواه بدليل صورة والمطلوب مساواته له حقيقة
فما هو مطلوبك غيرها افادة دليلك والدليل اذا انتصب في غير محل النزاع
كان فاسدا لان المقصود منه اثبات محل النزاع مثاله ان نقيس النكاح على
البيع او البيع على النكاح في عدم الصحة بجامع في صورته فيقول المعترض
الحكم مختلف فان عدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع بالمبيع وفي النكاح حرمة
المباشرة والجواب ان البطلان شيء واحد وهو عدم ترتب المقصود من
العقد عليه وانما اختلف المحل بكونه بيعا او نكاحا واختلاف المحل لا يوجب
اختلاف ما حل فيه بل اختلاف المحل شرط للقياس ضرورة تكثر محل
شرطه فانها منه فيلزم امتناعه ابدا قال القلب جعل لتصحيح مذهبه
فيه خيار الرؤية لان من قال بالصحة قال بخيار الرؤية فاذا انتفى اللازم انتفى

فيجوز ان يعتبر الشارع الاول دون الثاني فتأمل

اقول القلب حاصله دعوى استلزام وجود الجامع في الفرع مخالفة
حكمه لحكم الاصل الذي هو مذهب المستدل وذلك اما بتصحيح المعترض مذهبه
فيلزم منه بطلان مذهب المستدل لتنافيهما او بابطاله لمذهب المستدل
ابتداء اما صريحا او بالالتزام الضرب الاول قلب لتصحيح مذهبه مثاله ان
يقول الحنفي الاعتكاف يشترط فيه الصوم لانه لبث فلا يكون بمجرده قربة
كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة
الضرب الثاني قلب لابطال مذهب الخصم صريحا مثاله ان يقول الحنفي في مسح
مسح الراس يتقدر بالربع كسائر الاعضاء عضو من اعضاء الوضوء فلا يكفي
اقل ما ينطلق عليه الاسم كسائر الاعضاء فيقول الشافعي فلا يتقدر بالربع كسائر الاعضاء ومذهب
الشافعي انه يكتفي بالاقل ولم يتعين القلب الضرب الثالث قلب لابطال مذهب
الخصم التزاما مثاله ان يقول الحنفي بيع غير المرئي بيع معاوضة فيصح مع
الجهل بالمعوض كالنكاح فيقول الشافعي فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح
ومذهبه وروده اذ من قال بصحته قال بخيار الرؤية فكان خيار الرؤية لازما
للصحة عنده فاذا انتفى اللازم وهو خيار الرؤية انتفى الملزوم وهو الصحة
قوله والحق اي في القلب اذ قد سوى الابراهيمي فالحق فيه انه باقسامه راجع
الى المعارضة لان المعارضة دليل يثبت به خلاف حكم المستدل والقلب
كذلك الا انه نوع من المعارضة مخصوص فان من الاصل والجامع فيه مشترك بين
قياس المستدل والمعارض وغالب ذلك انه في الخلاف في قبوله ويكون
المختار قبوله الا انه اولى بالقبول من المعارضة المحضة لانه ابعد عن الاسقاط
في قبوله ويكون المختار قبوله الا انه اولى بالقبول من المعارضة المحضة لانه مانع
للمستدل من الترجيح النوع السابع من الاعتراضات ما يرد على الاول

على قولهم بعد اثبات الحكم في الفرع وذلك هو المطلوب فيمنعه ويقول
لا نسلم بل النزاع بعد باق وذلك غاية الاعتراضات وهو اعتراض في احد قسمي
القول بالموجب قال القول الموجب اقول القول بالموجب لخص بالعماكر
بان يدعي كل واحد وحاصله تسليم مدلول الدليل مع بقاء النزاع وذلك
دعوى نصب الدليل في غير محل النزاع ويقع على وجوه ثلثة الاول
ان يستنتج من الدليل ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه ولا يكون كذلك
مثاله ان يقول القصاص في القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص
كالقتل بالحرق فيرد القول بالموجب فيقول عدم المنافاة ليس محل النزاع
لان محل النزاع هو وجوب القتل ولا يقتضي ايضا محل النزاع اذ
لا يلزم من عدم منافاته للوجوب ان يجب الثاني ان يستنتج من الدليل
ابطال امر يتوهم انه ماخذ الخصم ومبنى مذهبه في المسئلة وهو يمنع كونه
ماخذ المذهب فلا يلزم من ابطاله ابطال مذهبه مثاله ان يقول في
المثال المتقدم وهو حصل القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع
القصاص كالمتوسل اليه وهو انواع الجراحات القاتلة فيرد القول
بالموجب فيقول الحنفي عندهم الحكم لا يثبت الا بارتفاع جميع الموانع ووجود
الشرائط بعد قيام المقتضي وهذا غايته عدم مانع خاص ولا يستلزم
انتفاء الموانع ولا وجود المقتضي فلا يلزم ثبوت الحكم وقد اختلف في
ان المعترض اذا قال ليس هذا ماخذي هل يصدق او لا فقيل لا يصدق
الا ببيان ماخذ اخر اذ ربما كان ماخذه ذلك لكنه يعاند والصحيح انه يصدق
لانه اعرف بمذهبه ومذهب امامه ولانه ربما لا يعرف فيدعي احتمال ان لمقلده
ماخذا اخر واعلم ان اكثر القول بالموجب من هذا القسم وهو ما يتبع

لاستيفاء

لاستيفاء المآخذ لخفاء مآخذ الاحكام وقلما يقع الاول وهو اشتباه محل
الخلاف لشهرته ولتقدم التحرير غالبا الثالث ان يسكت عن صغرى غير مشهورة
ويستعمل قياس الضمير مثاله في الوضوء قربة فشرطها النية كالصلوة ويسكت
عن الصغرى فلا يقول الوضوء قربة فيرد القول بالموجب فيقول المعترض
مسلم ومن اين يلزم ان الوضوء شرطه النية فهذا يرد اذا سكت عن
الصغرى واما اذا كانت الصغرى مذكورة فلا يرد الا منع الصغرى
بان يقول لا نسلم ان الوضوء قربة فيكون حينئذ منعا للصغرى
لا قولا بالموجب قال انكر بعض القول بالموجب فيه انقطاع احد المتناظرين
اذ لو بين ان المستنتج محل النزاع او ملزومه او المبطل ماخذ الخصم او الصغرى
حق انقطع المعترض والا لم يبق بعد الا تسليم المطلوب والا انقطع المستدل
اذ قد ظهر عدم افضاء دليله الى مطلوبه قال المصنف قدس سره ذلك صحيح
في القسمين الاولين واما في القسم الثالث لعدم لاختلاف مرادي المتناظرين
فمراد المستدل ان المتروك في حكم المذكور لظهوره ومراد المعترض
ان المذكور وحده لا يفيد فاذا بين مراده فله ان يمنع ويسمى التحقيق و
ان سلم فقد انقطع اذا عرفت ذلك فالجواب عن القسم الاول ان يرجعه
الى منع كون اللازم من الدليل محل النزاع او مستلزما له بان يبطل كلامها
مثاله ان يقول لا يجوز قتل المسلم بالذمي قياسا على الحربي فيقول
نعم ولكنه يجب فان لا يجوز نفي الاباحة وهو ليس نفي الوجوب ولا مستلزمه
لانه اعم فيجيب بان المعنى بعدم الجواز هو الحرمة وهو يستلزم عدم
الوجوب وعن الثاني انه الماخذ لاشتهاره بين النظار وبالنقل
عن ائمة مذهبهم وعن الثالث ان الحذف عند العلم بالمحذوف شائع و

مراد ومعلوم فلا يضر جهله والدليل هو المجموع لا المذكور وحده

قال والاعتراضات من جنس أقول الاعتراضات إما من جنس

واحد كالاستفسار أو المنع أو المعارضة أو النقض فهذا يجوز تعدده

اتفاقا وإما من أجناس متعددة كاستفسار ومنع ومعارضة و

نقض فهذا اختلف في جواز تعدده فمنعه أهل سمرقند لئلا يكون أبعد عن

الخبط وأقرب إلى الضبط وإذا جوزنا الجمع فالمرتبة طبعا مثل

منع حكم الأصل ومنع العلية إذ تعليل الحكم بعد ثبوته طبعا منعها أكثر

المناظرين لأن الأخير فيه تسليم الأول فيتعين الأخير سوى الانجاب

عنه دون الأول فيضيع الأول ويلغو فإنه إذا قال لا نسلم حكم الأصل

ولا نسلم أنه معلل بالوصف فالبحث عن تعليله وأنه لماذا يقتضي

الاعتراف بثبوته فإنه ما لم يثبت لا يطلب علة ثبوته والمختار جوازه

لأن التسليم تقديري ومعناه ولو سلم الأول فالثاني وارد وذلك

لا يستلزم التسليم في نفس الأمر وإذا عرفت جواز المرتبة فالواجب

إيرادها مرتبة ورعاية الترتيب في الإيراد وإلا كان منعا بعد تسليم

فإنه إذا قال لا نسلم أن الحكم معلل بكذا فقد سلم ضمنا ثبوت الحكم

فإذا قال ولو سلم فلا نسلم ثبوت الحكم كان مانعا لما سلمه فلا يسمع منه

وإذا ثبت وجوب الترتيب فالترتيب اللائق المناسب للترتيب

الطبيعي أن يقدم من الاعتراضات ما يتعلق بالأصل ثم بالعلة لأنها

مستنبطة منه ثم بالفرع لابتنائه عليها ويقدم النقض على معارضة

الأصل لأن النقض يذكر لإبطال العلة والمعارضة لإبطال تأثيرها بالاستقلال

فالمناسب أن يقول ليس بعلة وإن سلم فليس بمستقل قال

والاستدلال أقول قد فرغ من القياس فشرع في الاستدلال وهو

آخر الأدلة الشرعية والاستدلال في اللغة طلب الدليل وفي العرف

يطلق على إقامة الدليل مطلقا من نص أو إجماع أو غيرهما وعلى

نوع خاص منه وهو المقصود هاهنا فقيل هو ما ليس بنص ولا إجماع

ولا قياس وليس في ذلك تعريف بعض الأنواع بسلب بعضها بالمساوي

في الجلاء والخفاء بل يستلزم معرفة تلك الأنواع تعريف المجهول بالمعلوم

وقيل مكان قولنا ولا قياس ولا قياس علة فيدخل فيه القياس بنفي الفارق

وهو الذي سماه قياسا في معنى الأصل وقياس التلازم ويعني به ما يكون

أحد موجبي العلة بالآخر لتلازمهما وهو الذي سماه قياس الدلالة وهما

غير داخلين في الأول فالأول أخص واعلم أن الفقهاء كثيرا ما يقولون

وجد السبب فيوجد الحكم أو وجد المانع أو فقد الشرط فيعدم الحكم

فقيل ليس هذا بدليل إنما هو دعوى دليل فهو بمثابة قوله وجد دليل الحكم

وهو وجود السبب الخاص أو وجود المانع أو عدم الشرط المخصوص وقيل

هو دليل إذ لا معنى للدليل إلا ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول وهو كذلك

وبناء على أنه دليل فقيل هو استدلال مطلقا لأنه غير النص والإجماع

والقياس وقيل استدلال إن ثبت وجود السبب أو المانع أو فقد

الشرط بغير الثلاثة وإلا فهو من قبيل ما ثبت به إن نصا وإن إجماعا وإن

قياسا فقياس وهذا هو المختار قال والمختار أنه ثلاثة أقول قد اختلف

في أنواع الاستدلال والمختار أنه ثلاثة التلازم بين الحكمين من غير

تعيين علة وإلا كان قياسا واستصحاب الحال وشرع من قبلنا والأكثر

الحنفية والاستحسان أيضا وقالت المالكية والمصالح المرسلة أيضا و

ايضا وقال قوم بنفي المدارك في الاحكام الشرعية ونفي قوم شرع من قبلنا وقوم الاستصحاب الكلام في التلازم وهو اربعة اقسام لان التلازم انما يكون بين حكمين والحكم اما اثبات او نفي والحاصل بحسب التركيب اقسام اربعة بين ثبوتين او بين نفيين او بين ثبوت ونفي او بين نفي وثبوت ومحل الحكم ان لم يكونا متلازمين ولا متنافيين وهما العام والخاص من وجه كالاسود والمسافر لم يجر فيه شيء منها فلا يصح ان كان مسافرا فهو اسود ولا ان لم يكن اسود فليس مسافرا ولا ان كان اسود فليس مسافرا ولا ان لم يكن اسود فهو مسافر وانما يجري فيما فيه تلازم او تنافي والتلازم اما ان يكون طردا وعكسا اي من الطرفين او طردا لا عكسا اي من طرف واحد والتنافي لا بد ان يكون من الطرفين لكنه اما ان يكون طردا وعكسا اي اثباتا ونفيا واما طردا فقط اي اثباتا واما عكسا فقط اي نفيا فهذه خمسة اقسام فلينظر ما ذا يجري فيها من الاقسام الاربعة اي يصدق فيها الاول المتلازمان طردا وعكسا وهو الجسم والتاليف اذ كل جسم مؤلف وكل مؤلف جسم وهذا يجري فيها الاولان اي التلازم بين الثبوتين وبين النفيين كلاهما طردا وعكسا فيصدق كلما كان جسما كان مؤلفا وكلما كان مؤلفا كان جسما وكلما لم يكن جسما لم يكن مؤلفا وكلما لم يكن مؤلفا لم يكن جسما الثاني المتلازمان طردا فقط كالجسم والحدوث اذ كل جسم حادث ولا ينعكس في الجوهر الفرد والعرض فهذان يجري فيهما الاول اي التلازم بين الثبوتين طردا فيصدق كلما كان جسما كان حادثا لا عكسا فلا يصدق كلما كان حادثا كان جسما ويجري فيهما الثاني اي التلازم بين النفيين عكسا فيصدق كلما لم يكن حادثا لم يكن جسما ويجري فيهما

الثاني اي التلازم بين النفيين عكسا فيصدق كلما لم يكن حادثا لم يكن جسما لا طردا فلا يصدق كلما لم يكن جسما لم يكن حادثا الثالث المتنافيان طردا وعكسا كالحدوث ووجوب البقاء فانهما لا يجتمعان في ذات فيكون حادثا واجب البقاء ولا يرتفعان فيكون قديما غير واجب البقاء فهذان يجري فيهما الاخيران اي تلازم الثبوت والنفي والنفي والثبوت طردا وعكسا اي من الطرفين فيصدق لو كان حادثا لم يجب بقاؤه ولو وجب بقاؤه لم يكن حادثا ولو لم يكن حادثا فليس لا يجب بقاؤه ولو لم يجب بقاؤه فليس بحادث الرابع المتنافيان طردا لا عكسا اي اثباتا لا نفيا كالتاليف والقدم اذ لا يجتمعان فلا يوجد شيء مؤلف قديم لكنهما قد يرتفعان كالجزء الذي لا يتجزأ وهذا انما يجري فيها الثالث بتلازم الثبوت والنفي طردا وعكسا اي من الجانبين فيصدق كلما كان جسما لم يكن قديما وكلما كان قديما لم يكن جسما الرابع اي تلازم النفي والاثبات من شيء من الجانبين فلا يصدق كلما لم يكن جسما كان قديما او كلما لم يكن قديما كان جسما الخامس المتنافيان عكسا اي نفيا كالاساس والخلل فانهما لا يرتفعان فلا يوجد ما ليس له اساس ولا خلل وقد يجتمعان في كل دار اساس يخاف عليها ان تنهار وهذا انما يجري فيهما الرابع اي تلازم النفي والثبوت طردا وعكسا فيصدق كلما لم يكن له اساس فهو مختل وكلما لم يكن مختلا فله اساس ولا يجري فيهما الثالث فلا يصدق كلما كان له اساس فليس بمختل او كلما كان مختلا فليس له اساس فالاول في الاحكام اقول لما بين اقسام التلازم بحسب ما يقع ذكر امثلة من الاحكام الشرعية فالاول وهو تلازم الثبوت والثبوت كما يقال من صح طلاقه صح ظهاره وهذا يثبت بالطرد وهو انا تتبعنا فوجدنا كل شخص

الثاني

يصح طلاقه يصح ظهاره ويقوى بالعكس وهو انا تتبعنا فوجدنا كل من
لا يصح طلاقه لا يصح ظهاره وحاصله التمسك بالدوران والكل على ان العدم
ليس جزءاً للعلة وقد يقرر بوجه آخر وهو ان يقال قد ثبت احد الاثرين
فيلزم ثبوت الآخر وذلك للزوم وجود المؤثر للثابت منهما واستلزامه
للآخر او يقال ثبت احد الاثرين فيكون المؤثر ثابتاً فيكون الآخر ثابتاً وفي
كليهما لا يتعين المؤثر فيكون قد انتقل من التلازم الى قياس العلة ولنفرض
في الكفارة والتحريم اقتران للاهلية الثاني وهو استلزام النفي للنفي
لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم لانه فرع كذلك لكنه لم يصح التيمم بغير نية لم يصح
الوضوء بغير نية فان لو لامتناع الشيء لامتناع غيره او في قوة قولك لو لم
يشترط في التيمم فتحمل فيهما فلا عبرة بالعبارة وهذا انما يثبت
بالطرد ويقوى بالعكس كما مر ويقرر بوجه آخر وهو ان يقال انتفى احد
الاثرين فيلزم انتفاء الآخر للزوم انتفاء المؤثر او يقال قد انتفى احد الاثرين
فينتفي المؤثر فينتفي اثره الآخر ولنفرض ان الثواب والاسترطاب العنه
انتفاء للعبادة الثالث وهو تلازم الثبوت والنفي ما يكون مباحاً لا يكون
حراماً الرابع وهو تلازم النفي والثبوت ما لا يكون جائزاً يكون حراماً و
هذا ان يقرر ان ثبوت التنافي بينهما او بين لوازمهما لان منافي اللوازم
تدل على تنافي الملزومات قال ويرد على الجمع منع منعها ومنع احدهما و
اقول جميع اقسام التلازم يرد عليه منع الامرين مما تحقق الملزوم من
نفي او اثبات وتحقق الملازمة ويرد من الاسولة الخمسة العشرين الواردة
على القياس جميعها عدا الاسولة المتعلقة بنفس الوصف الجامع لانه
لم يذكر فيه وصف جامع ويختص بسوال لا يرد على القياس ونوضحه في مثال

وهو كما يقال في قصاص الايدي باليد الواحدة قياساً على النفوس بالنفس
الواحدة القصاص احد موجبي الاصل وهو النفس بدليل الموجب الآخر
وهو الدية وتقرر بان الدية احد الموجبين وقد ثبت في اليد فيلزم وجود
الآخر وهو القصاص لان العلة فيهما اما واحدة او متعددة فان كانت
واحدة فواضح وان كانت متعددة فتلازم الحكمين طرداً وعكساً يدل على
تلازم العلتين فكلما ثبتت علة احد الحكمين ثبتت علة الآخر سواء كان بنفسه
او ملازمه طرداً وعكساً فيقول المعترض لم لا يجوز ان يثبت احد الموجبين
في الفرع بعلة اخرى تختص به ويقتضي ذلك الموجب ولا يقتضي الموجب
الآخر فلا يلزم وجود الموجب الآخر فيه والحاصل ان المعلوم تلازمهما
في غير محل النزاع فلم لا يجوز ان يكون موجب احدهما وهو الاصل اعم
حتى يوجد في الفرع دون الآخر فانه يوجد فيما عدا الفرع ولا يوجد فيه مثل
ان يكون الدية تثبت بعلة موجودة في النفس وفي اليد والقصاص
بعلة تثبت في النفس دون اليد مثلاً او يرجح ثبوته في الفرع بعلة اخرى
اذا اريد الترجيح بانه يفضي الى اتساع مدارك الاحكام فيكون اكثر فائدة
واذا ثبت بعلة اخرى فما ذكرناه من الاحتمال لظ والجواب ان الاصل
عدم علة اخرى ويرجح المستدل بان اتحاد العلة في الحكم الواحد اولى
من تعدده لانه يستلزم الانعكاس والعلة المنعكسة علة باتفاق بخلاف
غيرها اذ فيه الخلاف والمتفق عليه ارجح فان قال المعترض اذا تسلم
بان الاصل هو العدم فيعارضه بان الاصل عدم علة الاصل في الفرع
قلنا تعارضا وتساقطا والترجيح من وجه آخر وهو ان العلة المتعدية
اولى من القاصرة للاتفاق عليها والخلاف في القاصرة ولكثرة فائدتها وقلة
القاصرة

واذا اثبتنا الحكم في الفرع بعلة كاصل فقد عدينا ما واذا لم نثبته بها فقد قصرنا علة كاصل على
الاصل وعلة الفرع على الفرع الكلام في الاستصحاب **قال** الاستصحاب **اقول** معنى استصحاب
الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف
في صحة الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها اي عدم افادته اياه فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي
والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من يرى
صحته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه نصابا لم تكن
الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من
غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض
والاصل عدمه لنا ما تحقق وجوده او عدمه في حال ولم يظن طرو معارض يزيله فانه
يلزم ظن بقائه وهذا امر ضروري ولولا حصول هذا الظن لما ساغ للعاقل مراسلة من
فارقه ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا من حراثة او تجارة ولا ارسال الودائع والهدايا
من بلد الى بلد بعيد ولا القراض والديون ولولا الظن لكان ذلك كله سفها واذا
ثبت الظن فهو متبع شرعا لما مر ولنا ايضا انه لو شك في حصول الزوجية ابتداء حرم
عليه الاستمتاع اجماعا ولو ظن دوام الزوجية ابتداء جاز له الاستمتاع اجماعا ولا فارق
بينهما الا استصحاب عدم الزوجية في الاولى واستصحاب الزوجية في الثانية فلو
لم يعتبر الاستصحاب لتم استواء الحالتين في التحريم والجواز وهو باطل لانه خلاف الاجماع
المنعقد على اجماعهم على اعتبار الاستصحاب من المسلمين **قالوا** اولا الطهارة والحل والحرمة
ونحوها احكام شرعية والاحكام الشرعية لا تثبت الا بدليل منصوب من قبل الشارع و
ادلة الشرع منحصرة في النص والاجماع والقياس اجماعا والاستصحاب ليس منها فلا يجوز
الاستدلال به في الشرعيات **الجواب** انا ذكرنا من وجوب دليل منصوب من جهة الشارع
انما يصح في اثبات الحكم ابتداء واما في الحكم ببقائه فنمنع اذ يكفي فيه الاستصحاب ولو سلم فلا نسلم ان

الدليل منحصر في الثلثة بل ههنا رابع وهو الاستصحاب فان ذلك عين محل النزاع **قالوا**
ثانيا لو كان الاصل البقاء لكانت بينة النفي اولى بالاعتبار من بينة الاثبات واللازم
منتف اما الملازمة فلان بينة النفي مؤيدة باستصحاب البراءة الاصلية فيكون الظن
الحاصل بها اقوى واما انتفاء اللازم فلان البينة لا تعتبر من النافي وهو المدعى عليه وتقبل
من المثبت وهو المدعي اتفاقا **الجواب** منع الملازمة وانما يصح لو حصل الظن بهما فيتايد
احدهما بالاستصحاب وليس كذلك فان الظن لا يحصل الا ببينة المثبت وذلك لانه يبعد
غلطه بان يظن المعدوم موجودا بخلاف النافي اذ لا يبعد غلطه في ظن الموجود معدوما
بناء على عدم علمه به مع بنائه على استصحاب البراءة وله وجه اخر من الاولوية وهو ان
المثبت يدعي العلم بالوجود وله طرق قطعية بخلاف النافي فان طريقه وهو عدم العلم
ظني وان النفس الى دفع عين الملام اميل منها الى جلب الملائم ولذلك تدفع كل غير ملائم ولا
تجلب كل ملائم فيكون انكار الحق اكثر من دعوى الباطل والتجربة دالة على ذلك فتعذر
عارض كاصل الغلبة وبقي ما ذكرناه **قالوا** ثالثا القياس جار فينتفي ظن بقاء
الاصل والاولى ظاهرة واما الثانية فلان القياس يرفع حكم الاصل اتفاقا فلا ظن الا بعدم
قياس يرفعه لكن الاصول التي يمكن القياس عليها غير متناهية فالحكم بانتفائه مع الجواز
تحكم **الجواب** ان الغرض فيما بحث فيه العالم عن القصول ولم يجد اصلا تشهد برفع حكم الاصل
ولا شك ان انتفاء القياس الرافع ح من المظنون وتجرد الاحتمال لا ينفي الكلام في
شرع من قبلنا **قال** شرع من قبلنا **اقول** قد اختلف في ان الرسول عليه السلام قبل البعثة
هل كان متعبدا بشرع ام لا والمختار انه كان متعبدا فقيل بشرع نوح وقيل ابراهيم وقيل
موسى وقيل عيسى وقيل بما ثبت انه شرع ومنهم من منع منه وتوقف الغزالي لنا ما ورد في
الاحاديث انه كان يتعبد كان يتحنث اي يعتزل للعبادة كان يصلي كان يطوف وكل
واحد ولئن كان احادا فان المجموع متضافرة على اثبات القدر المشترك وتلك اعمال شرعية

يقطع بالظن ممن يباشرها قصد الطاعة وهو موافقة امر الشارع ولا يتصور من غير تعبد
فان الفعل بمجرده لا يحسنه وقد استدل بان شرع من قبله عام لجميع المكلفين والا لخلا
المكلف عن التكليف وانه قبيح فيتناوله ايضا والجواب منع عموم شرع من قبله فانه
لم يثبت وما ذكره ان سلم فمفرع على قبح العقل قالوا لو كان متعبدا لقضت العادة بوقوع
مخالطته لاهل ذلك الشرع او لزمته مخالطتهم لاخذ الشرع منهم فوقع ولو وقع لنقل
ولافتخر به تلك الطائفة وانتفاء اللازم دليل انتفاء الملزوم والجواب منع قضاء العادة
بالثبوت واللزوم والسند انه متعبد بما علم انه شرع وذلك يحصل بالتواتر دون الاحاد
والتواتر لا يحتاج الى المخالطة وعلى هذا الاحاد لا تفيد العلم وان ثبت هذا فمعقول لانه
لزوم المخالطة او وقوعه عادة لكنها قد يمتنع لمانع وان لم نعلمها فيحمل عدم المخالطة على
الموانع من المخالطة جمعا بين دليلنا ودليلكم فان جمع الادلة ما امكن واجب واما حديث
الامتحان فلانه نفى تعميما لما علم انه شرع من غير تخصيص بطائفة دون اخرى **قال**
مسئلة المختار انه **اقول** قد اختلف في انه صلعم بعد البعثة هل كان متعبدا بشرع من قبله الا ما
نسخ بدينه وظاهر انه لم يتعبد به واما ما لم ينسخ به وفيه الخلاف فالمختار انه كان متعبدا به لنا
ما تقدم انه كان متعبدا به قبل البعثة والاصل بقاء ما كان على ما كان ولنا ايضا ان
العلماء اتفقوا على الاستدلال بقوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس على وجوب
القصاص في ديننا ولولا انه متعبد بشرع من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص واجبا
في دين بني اسرائيل على كونه واجبا في ديننا ولنا ايضا انه قال من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها وتلا قوله تعالى اقم الصلوة لذكري وهي مقولة لموسى عليه وسياق هذا
الكلام يدل على الاستدلال بقوله اقم الصلوة لذكري على ان عند التذكر يجب الصلوة و
الا لم يكن لتلاوته فائدة وذلك دلالة الايماء ولعلم انه لو لم يكن هو وامته متعبدين بما كان موسى
متعبدا به في دينه لما صح الاستدلال قالوا اولا لو تعبد بشرع من قبلنا لذكر معاذ في حديثه

الذي سبق ولم يصوبه النبي اذا تركه واللازم منتف فان الجواب انه تركه اما لان
الكتاب يشمله واما لقلته وقوعه جمعا بين الادلة قالوا ثانيا لو كان متعبدا بشرع من قبلنا
لوجب علينا تعلم احكام ذلك الشرع ولوجب البحث عنها على المجتهدين واللازم باطل
اجماعا الجواب ان المعتبر في ثبوته التواتر لان الاحاد لا تفيد لعدم العلم بعدالة
الاوساط والتواتر لا يحتاج الى التعلم والبحث قالوا ثالثا انعقد الاجماع على ان شريعته
ناسخة للشرائع وذلك ينافي تعبده بها وتعبده بها والجواب انها ناسخة لما خالفها فانها
غير ناسخة لجميع الاحكام قطعا والا وجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر لثبوتهما في
تلك الشرائع فصح من انواع الاستدلال المقبولة وههنا وجوه اخر قيل بها والمصر لا يرتضيها
مذهب الصحابي والاستحسان والمصالح المرسلة الكلام في مذهب الصحابي **قال**
مسئلة مذهب الصحابي **اقول** لا نزاع في ان مذهب الصحابي ليس حجة على صحابي اخر فاما
على غير الصحابي فقد اختلف فيه والمختار انه ليس بحجة وقيل بل حجة مقدمة على القياس
وللشافعي فيه قولان وكذا لاحمد وقال قوم ان خالف القياس فحجة وقيل الحجة قول ابي
بكر وعمر دون ساير الصحابة لنا لا دليل على كونه حجة والاصل فوجب تركه لان اثبات
الحكم الشرعي من غير دليل لا يجوز ولنا ايضا لو كان مذهبه حجة لكان قول الاعلم الافضل
حجة على غيره واللازم منتف بالاجماع بيانه انه لا شيء يقدر في الصحابي موجبا لكون
قوله حجة على غيره الا كونه اعلم وافضل من الغير لمشاهدة الرسول واحواله فلو كان
ذلك موجبا لاستلزم الحجية في كل اعلم افضل من غيره ومماثله قياس السبر وعدم
الحصر ونفي الغير ضرورة فيصير قطعيا واستدل لو كان قوله حجة لزم تناقض الحجج لاختلاف
الصحابة ومناقضة بعضهم بعضا كما في مسئلة الجد وانت على حرام وغيرهما واللازم باطل
لافضائه الى ثبوت النقيضين الجواب لا نسلم لزوم التناقض فان ههنا امورا تدفعه و
هي الترجيح ان امكن والتخيير والوقف ان لم يكن واستدل ايضا لو كان مذهب

الصحابي حجة على غيره من المجتهدين لوجب عليهم تقليد الصحابي وهو الاخذ بما ادى اليه
اجتهاد الصحابي مع امكان الاجتهاد والاخذ مما اخذ الصحابي منه من نص او قياس و
ذلك باطل اذ لا يجوز للمجتهد تقليد غيره اتفاقا الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن
قول الصحابي حجة لانه لو كان حجة صار هو اصلا ماخذا للحكم كسائر الماخذ فلم يكن اخذ
الحكم منه تقليدا كالماخوذ من النص سواء حجة المخالفين اما المعممون فقالوا قال
صلعم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وكون الاقتداء بهم اهتداء هو المعنى
بحجية قولهم فيتناول المعممين واما المخصصون لابي بكر وعمر فقالوا اولا قال
صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر الجواب المراد من
الحديثين المقلدون لان خطابه صلعم للصحابة وليس قول بعضهم حجة على بعض
بالاجماع قالوا ثانيا ولي عبد الرحمن بن عوف عليا بشرط الاقتداء بسيرة الشيخين
فلم يقبل وولي عثمان بشرط الاقتداء بهما فقبل وشاع وذاع ولم ينكر فدل انه مجمع
عليه الجواب معنى الاقتداء بهم متابعتهم في السيرة والسياسة لا في المذهب والا
لكان تقليد بعض الصحابة بعضا واجبا وهو خلاف الاجماع واما من قال
المخالف للقياس حجة دون غيره فقالوا اذا خالف القياس فلابد له من حجة
نقلية فتقبل ويكون الحجة بالحقيقة تلك والموافقة قد يكون عن القياس فلا حجة
فيه الجواب انه لو صح ذلك اقتضى ان يلزم الصحابي العمل به وايضا لكان كذا ان
يكون قول التابعين مع من بعدهم كذلك لجريان الدليل فيهما وكلاهما خلاف الاجماع

الكلام في الاستحسان **قال** الاستحسان قالت به الحنفية **اقول** هو استحسان
قال به الحنفية والحنابلة بكونه دليلا وانكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد
شرع يعني من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع فهو الشارع
لذلك الحكم لانه لم ياخذه من الشارع وهو كفر او كبيرة وحكى انه لا يتحقق استحسان مختلف

الجواب ان نقصان الجواب ان اي لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون قول الصحابي المخالف للقياس حجة على الصحابي وان يكون قول غير الصحابي اذا خالف القياس ايضا حجة على غيره ع

فيه لانهم ذكروا في تفسيره امورا لا يصلح محلا للخلاف لان بعضها مقبول اتفاقا وبعضها
متردد بين ما هو مقبول اتفاقا وبين ما هو مردود اتفاقا فقيل دليل ينقدح في نفس المجتهد
ويعسر عليه التعبير عنه وهو من الشك المتردد بين كونه دليلا او وهما اذ يقال ما المعنى بقوله
ينقدح ان كان بمعنى انه يتحقق ثبوته فيجب عليه العمل به اتفاقا ولا اثر لعجزه عن التعبير
فانه يختلف بالنسبة الى الغير واما بالنسبة اليه فلا وان كان بمعنى انه شاك فيه فهو
مردود اتفاقا اذ لا تثبت الاحكام بمجرد الاحتمال والشك وقيل هو العدول عن قياس
الى قياس اقوى وهذا مما لا نزاع في قبوله وقيل تخصيص قياس باقوى منه وهذا ايضا
مما لا نزاع في قبوله وقيل تخصيص العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى منه وهذا ايضا
مما لا نزاع في قبوله وقيل العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول
الحمام من غير تعيين زمان المكث ومقدار الماء المسكوب والاجرة فيه وذلك على خلاف
الدليل وكذلك شرب الماء من السقاء من غير تعيين مقدار الماء وبدله وهذا ايضا
متردد وذلك ان مستند مثله اما العادة المعتبرة من جريانه في زمانه صلعم فقد ثبت
بالسنة او جريانه في عهد الصحابة مع عدم انكارهم عليه فقد ثبت بالاجماع واما غيرهما فان
كان نصا او قياسا مما ثبت حجيته فقد ثبت به وان كان شيئا غيرهما لم تثبت حجيته
فهو مردود قطعا واذا تقرر ذلك فما ظهر للخصم استحسانا يصلح محلا للنزاع قلنا
في نفيه انه لا دليل يدل عليه فوجب نفيه لما علمت ان عدم الدليل في نفي الاحكام
الشرعية مدرك شرعي قالوا اولا قال تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم
والامر للوجوب فدل على ترك بعض واتباع بعض بمجرد كونه احسن وهو معنى كونه مستحسنا
الجواب ان المراد بالاحسن الاظهر والاولى بعند التعارض الراجح بدلالة ... واذا انسا
ما الراجح بكلمه قالوا ثانيا قال عليه السلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن دليل انه حجة
الناس في عاداتهم ونظر عقولهم مستحسنا فهو حق في الواقع اذ ما ليس كذلك ليس بحسن

عنه وانسه الجواب المسلمون صيغة عموم فالمعنى ما رآه جميع المسلمين حسنا فيتناول اجماع جميع اهل الحل والعقد لا ما رآه كل واحد حسنا والا لزم حسن ما رآه آحاد العوام حسنا وما اجمع عليه فهو حسن عند الله لان الاجماع لا يكون الا عن دليل الكلام في المصالح المرسلة قال المصالح المرسلة اقول مصالح لا يشهد لها اصل بالاعتبار في الشرع وان كانت على سنن المصالح وتلقتها العقول بالقبول وقد تقدمت في القياس لنا ان لا دليل فوجب الرد كما في الاستحسان قالوا لو لم يعتبر لادى الى خلو وقائع عن الحكم لعدم جامعة النص واصل القياس في الكل وانه يبطل الجواب لا نم انه يبطل ان سلم فلا نم اللزوم لان العمومات والاقيسة ماخذ الجميع وان سلم فعدم المدرك بعد ورود الشرع بان ما لا مدرك فيه بعينه فحكمه التخيير مدرك شرعي قال الاجتهاد في اللغة اقول قد فرغ من المبادي والادلة السمعية وغرضه الان مباحث الاجتهاد والاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر يقال اجتهد في حمل حجر البزارة ولا يقال اجتهد في حمل النواة وفي الاصطلاح استفراغ الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فقولنا استفراغ الوسع معناه بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وهو كالجنس وقولنا الفقيه احتراز عن استفراغ غير الفقيه وقولنا لتحصيل ظن اذ لا اجتهاد في القطعيات وقولنا بحكم شرعي ليخرج في طلب غيره من الحسيات والعقليات فانه بمعزل عن مقصودنا والفقيه قد تقدم لانك علمت الفقه فيكون الموصوف به هو الفقيه وقد علم بذلك تعريف الاجتهاد وهو المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد من اتصف بصفة الاجتهاد على التفسير المذكور والمجتهد فيه حكم ظني شرعي عليه دليل قال مسئلة اختلفوا اقول قد اختلف في تجزي الاجتهاد وجريانه في بعض المسائل دون بعض وتصويره ان المجتهد قد يحصل له في بعض المسائل دون بعض ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فاذا حصل له ذلك فهل له ان يجتهد فيها

او لا بل لا بد ان يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه في جميع المسائل من الادلة احتج المثبتون بوجهين قالوا اولا بانه لو لم يتجزأ الاجتهاد لزم علم المجتهد بجميع المآخذ ويلزمه العلم بجميع الاحكام واللازم منتف لان مالكا مجتهد بالاجماع وقد سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادري الجواب ان العلم بجميع المآخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام لجواز عدم العلم ببعض لتعارض الادلة او للعجز في الحال عن المبالغة اما لمانع يشوش الفكر او لاستدعائه زمانا قالوا ثانيا انه اذا اطلع على امارات بعض المسائل فهو وغيره سواء في تلك المسئلة وكونه لا يعلم امارات غيرها لا مدخل له فيها فاذا يجوز له الاجتهاد فيها كما جاز لغيره الجواب لا نم انه وغيره سواء فانه قد يكون ما لم يعلمه متعلقا بالمسئلة التي يجتهد فيها ومن الاحتمال تعرى فيه ويضعف او ينعدم في المحيط بالكل في ظنه واحتج النافي بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض ولا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما علمه من الدليل الجواب ان المفروض حصول جميع ما هو امارة في تلك المسئلة في ظنه نفيا واثباتا اما باخذه عن مجتهد او بعد تقرير الائمة الامارات وضم كل الى جنسه واذا كان كذلك فقيام ما لم يعلم من الاحتمال بعيد لا يقدح في ظن الحكم فحق عليه العمل به قال مسئلة المختار اقول اختلف في ان النبي صلعم هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه وقد اختلف في جوازه وفي وقوعه والمختار وقوعه لنا قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم عاتبه على حكمه ومثل ذلك لا يكون فيما علم بالوحي وقال صلعم لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي وسوق الهدي حكم شرعي اي لو علمت اولا ما علمت آخرا لما فعلت ومثل ذلك لا يستقيم الا فيما علم بالرأي واستدل ابو يوسف عليه بقوله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله وقرره الفارسي اي بين وجه دلالته انما الرؤية تقال للابصار وللعلم مثل رأيت زيدا فاضلا وللرأي مثل رأى فيه الحل والحرمة والاول لا يستقيم لرؤية العين لاستحالتها في الاحكام ولا العلم لوجوب ذكر المفعول الثالث لو اريد

الثاني ان المعنى مما اراكه الله ليتم الصلة فيتعين ان يكون المراد الرأي اي بما جعله الله رأيا لك
واجيب بانه بمعنى الاعلام وما مصدرية فلا ضمير وحذف المفعول لان معناه جائز وقد استدل
بان الاجتهاد اكثر ثوابا لما فيه من المشقة وقال صلعم افضل العبادات احمزها اي اشقها وقال ابو بكر
على قدر نصبك فالاكثر ثوابا اولى وعلو درجته يقتضي ان لا يسقط عنه تحصيل المزيد الثواب
ولئلا يكون غيره مختصا بفضيلة ليست له الجواب لانم ان علو درجته يقتضي عدم سقوطه بل قد
يقتضي سقوطه اذ الشيء قد يسقط لعلو درجته ولا يكون فيه نقص الاجر ولا يكون غيره مختصا
بفضيلة ليست له وذلك كمن يحرم ثواب الشهادة لكونه حاكما وثواب التقليد لكونه مجتهدا وثواب
الفقهاء لكونه اماما قال قالوا وما ينطق اقول منع المنكرين لكونه صلعم متعبدا بالاجتهاد قالوا
اولا قال الله تعالى في حقه وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وهو ظاهر في العموم وان كل ما نطق
به فهو عن وحي فهو ينفي الاجتهاد الجواب ان الظاهر رد ما كانوا يقولونه في القران انه افترى فيختص
بالقرآن وينفي العموم ولئن سلمنا فلانم انه ينفي الاجتهاد لانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد بالوحي لم يكن
نطقا عن الهوى بل كان نطقا عن الوحي قالوا ثانيا لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته واللازم باطل
بالاجماع بيان الملازمة ان ما يحصل من احكام الاجتهاد وجواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد
اذ لا قطع بانه حكم الله لاحتمال الاصابة والخطا الجواب منع لزومه لاحكام الاجتهاد مطلقا بل اذا لم
يقترن بها القاطع كاجتهاد يكون عنه اجماع فان قران الاجماع به يخرجه عن ان يجوز مخالفته فكذلك
اجتهاد الرسول لاقترانه بقوله وهو قاطع قالوا ثالثا لو كان متعبدا بالاجتهاد لما تاخر في جواب
سؤال بل يجتهد ويجيب لوجوبه عليه واللازم باطل لانه تاخر في جواب كثير من المسائل الجواب لانم الملازمة
لانه ربما تاخر لجواز الوحي الذي عدمه شرط في الاجتهاد لانه انما تعبد فيه فيما لا نص فيه فلابد من تحقق عدم
النص بعدم الوحي وايضا ربما تاخر للاجتهاد فان استفراغ الوسع يستدعي زمانا قالوا كان قادرا على العلم
في الحكم بالوحي فلا يكون له الاجتهاد لانه لا يسند الا الى الظن والقادر على اليقين يحرم عليه الظن الجواب لانم انه قادر
على اليقين فانه لا يعلم الحكم الا بانزال الوحي اليه وانه غير متعدد له نعم هو قادر عليه بعد الوحي ولا يكون له

الاجتهاد اتفاقا وذلك كحكمه بالشهادة مع انها لا تفيد الا الظن ولا يقال يمكنه معرفة الحكم يقينا بالوحي
فيحرم عليه الظن قال مسئلة اقول في جواز الاجتهاد في عصره صلعم خلاف ومن جوزه فقد اختلف في
وقوعه على اربعة مذاهب ولنا وقوعه ظنا لا يقينا ثانيها لم يقع ثالثها الوقف رابعها وقع ممن غاب
عنه وفيمن بحضرته الوقف لنا قول ابي بكر لاها الله اذا لا يعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله
ورسوله فيعطيك سلبه فالذي قتله وقد قتل رجلا من المشركين وهو يطالب سلبه والطالب له غيره
عن الرأي دون الوحي فقال رسول الله صلعم صدق اي في الحكم فصوبه والكلام في تحقيق الصيغة
وان اذا تصحيف والصحيح لاها الله ذا وانه ما يعني تعد سيوفي في فن اخر ولنا ايضا ما وقع
في الخبر من حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال صلعم لقد حكمت بحكم من فوق
سبع ارقعة اي بحكم الله والرقيع السماء قالوا قادرون على العلم بالرجوع الى الرسول والقادر
على العلم يمنع الاجتهاد المفروض انه الذي غايته الظن الجواب لانم انها يمنعه اذ قد ثبت التخيير بين
العلم والاجتهاد بالدليل الذي تقدم قال في المنتهى ولو سلم فالحاضر يعلم ان لو كان وحي لبلغه و
الغائب لا يعتد به قالوا قد ثبت ان الصحابة كانوا يرجعون اليه في الوقائع ويعدل ذلك على منع الاجتهاد
الجواب ان هذا لا دلالة له على منعهم من الاجتهاد لجواز ان يكون الرجوع فيما لم يظهر لهم وجه الاجتهاد او لجواز
كلا الامرين قال مسئلة الاجماع اقول قد اختلف كل مجتهد مصيب ام لا وهم العقليات في الشرعيات وذلك
تحقيق بحثها مسئلتين فتكلم اولا في العقليات فذكر الاجماع على ان المصيب من الحق النقيض والمصيب ليس الا
واحد وان المخطئ ان كان مما نافيا لملة الاسلام كلها او بعضها فهو مخطئ اثم كافر سواء اجتهد او لم يجتهد خلافا
للجاحظ فانه قال لا اثم على المجتهد مع انه مخطئ ويجري عليه في الدنيا احكام الكفار بخلاف المعاند فانه اثم واليه
ذهب العنبري وزاد عليه ان كل مجتهد في العقليات مصيب [illegible] معتقده يلزم من اعتقاده
قدم العالم وصدقه اجماع القدم والحدوث [illegible] عن الحق [illegible] عدم لانم محتمل عقلا [illegible]
اجماع المسلمين قبل ظهور المخالف على قتل الكفار وقتالهم وعلى انهم من اهل النار [illegible] ولا يفرقون
بين معاند ومجتهد بل يعتقدون بانهم [illegible] الباطل عن نظرهم

اجتهاد واستدل بالظواهر نحو قوله تعالى فويل للذين كفروا من النار وقوله ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم
وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم والجواب انه لا يفيد قطعا لجواز التخصيص بغير المجتهد منهم
قالوا تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف بما لا يطاق فيمتنع اما الاولى فلان المعذور بالذات من الاجتهاد
والنظر لكونهما من قبيل الافعال دون الاعتقاد فانه من قبيل الصفات وما يؤدي اليه الاجتهاد وحصوله
بعد الاجتهاد ضروري واعتقاد خلافه ممتنع واما الثانية فلما تقدم من دليل العقل والسمع على امتناع
تكليف ما لا يطاق وعلى عدم وقوعه والجواب سلم ان نقيض اعتقادهم غير مقدور فان ذلك امتناع
بشرط المحمول اي ما داموا معتقدين لذلك يمتنع ان يعتقدوا خلافه وذلك لا يوجب كون الفعل ممتنعا
عنهم غير مقدور لهم فان الممتنع الذي لا يجوز التكليف به ما لا يتأتى عادة كالطيران وحمل الجبل واما ما كلفوا
به من الاسلام فهو متأت منهم ومعتاد حصوله من غيرهم ومثله لا يكون مستحيلا قال مسئلة القطع اقول
ان حكم المجتهد فيما هو من الاعتقاديات من الاصول واما في الاحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية اذا اخطأ فيها
المجتهد فنحن نقطع بانه لا اثم فيه ولا خلاف فيه سوى ما يروى عن بشر المريسي وابي بكر الاصم من ان المخطئ
اثم ولا يعبأ بكلامهما لانه بعد انعقاد الاجماع لنا انا علمنا بالتواتر ان الصحابة قد اختلفوا في المسائل
الاجتهادية وتكرر ذلك وشاع ولم ينقل نكير ولا تأثيم من بعضهم لبعض معين بان يقول احد المختلفين
ان الآخر اثم ولا منهم بان يقال احدهما اثم مع القطع انه لو كان اثم لذكر لحالوا للاجتهاد وتجنبوا وخوفوا
منه ولما ... ثابتهم على القطع بعدم الاثم اعترض بان من لا يسوغ عنده دليل كنفي القياس حجة والجواب
من الجواب فلا معنى للتكرار قال مسئلة المسئلة التي لا قاطع فيها اقول المسئلة اما لا قاطع فيها من نص او اجماع
او فيها قاطع اما التي لا قاطع فيها فقد اختلف فيها فقال القاضي والجبائي كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معينا
لله فيها وحكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقد قيل لله
فيها حكم والمصيب واحد منهم من قال لله فيها حكم ولم ينصب عليه دليلا انما وقع عليها اتفاقا كدفين يصاب فمن
اصابه فهو المصيب ومن لم يصبه فهو المخطئ ومنهم من قال نصب عليه دليل ثم اختلف في دليله فقال الاستاذ دليله ظني فالمخطئ غير اثم
وقال بشر المريسي وابو بكر الاصم دليله قطعي والمخطئ اثم والشافعي وابو حنيفة رحمهما الله تكلموا جها ... نقل عنهم تصويب

كل مجتهد وتخطئة البعض واما التي فيها قاطع فان قصر في طلبه كان آثما وان لم يقصر فغير آثم وهل هو
مخطئ فيه خلاف والمختار انه مخطئ لنا لا دليل على التصويب والاصل عدم التصويب فيجب نفيه فان
قيل فكذلك نقول في تصويب كل واحد يجب نفيه عن كل واحد وذلك حاصل بتخطئة احد قلنا دليلنا يقتضي
ذلك لولا الاجماع على تصويب واحد غير معين فان عدم تصويب كل واحد ينافي ذلك ولا يخفى ان
اثبات مثل هذا الاصل بمثل هذا الدليل لا يكفي ولنا ايضا لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين
لانه لو كان كذلك فاذا ظن حكما قطع بانه الحكم في حقه ولا شك ان استمرار قطعه مشروط ببقاء
ظنه للاجماع على انه لو ظن غيره وجب عليه الرجوع عنه الى ذلك الغير فيكون عالما به ما دام ظانا له
فيكون ظانا عالما بشيء واحد في زمان واحد فيلزم القطع وعدم القطع وهما نقيضان لا يقال لا نسلم
ان شرط القطع بقاء الظن قولك لو ظن غيره وجب عليه الرجوع قلنا نعم ومنا ان يلزم من زوال
حكم الظن عند زوال الظن بالنسبة الى الظن بخلاف متعلقه زوال حكمه عند قيام العلم بمتعلقه
فان القطع به اولى بذلك الحكم من ظنه والى هنا يكفي فيه كذلك فانه يستمر الظن ربما يحصل به القطع فاذا
حصل القطع زال الظن ضرورة وحكم اليقين ثبوت اتباعه من ... احد ومن الظن لانا نقول اولا انا نقطع
ببقاء الظن وعدم جزمنا بزواله فانكاره بهت وثانيا لو كان الظن منتفيا بالعلم لامتنع ظن النقيض
مع تذكره اذ يستحيل ظن نقيض ما علم بموجب مع تذكر ذلك الموجب لوجوب دوام العلم بدوام ملاحظة
موجبه اذ الفرض انه موجب نعم قد يغفل عنه للذهول عن الموجب وكونه موجبا ذلك بخلاف ظن نقيض الظن
فانه قد يظن النقيض مع تذكره لانه ليس موجبا كالغيم الرطب للمطر فان قيل ما ذكرتم مشترك الالزام لان
لزوم النقيضين وارد على المذهبين فيكون مردودا اذ يعلم به ان فيه الفساد وليس مخصوصا باحد المذهبين
ولان لكم جوابا تدفعون به عن مذهبكم فهو جوابنا وان لم يعلم بعينه او يسلم لو صح هذا لبطل المذهبان وهو خلاف
الاجماع بيانه انه مشترك الالزام ان الاجماع منعقد على وجوب اتباع الظن فاذا ظن الوجوب وجب الفعل
قطعا واذا ظن الحرمة حرم الفعل قطعا ثم شرط القطع بقاء الظن بما ذكرتم فيلزم الظن والقطع معا ويجتمع
النقيضان قلنا انما يلزم ذلك لو كان متعلق القطع والظن شيئا واحدا وليس كذلك لان الظن متعلق

بانه الحكم المظنون والقطع متعلق بتحريم مخالفته لانه مظنون فاختلف المتعلقان فان قيل فلم لا يلزم اجتماع ظن

النقيض مع تذكر طريق العلم كما تقدم قلنا لا يرد لان العلم متعلق بان المظنون ما دام مظنونا يجب العمل به فاذا

زال الظن والعلم بوجوب العمل عند بقائه باق مستمر فان قيل فهذا الجواب بعينه يجري في دليلكم اذ يقال

لا نم اتحاد متعلق الظن والعلم فان الظن متعلق بكون الدليل دليلا والعلم متعلق بثبوت مدلوله ما دام

دليلا فاذا تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم ومتعلق الدلالة قلنا هذا لا يدفع اجتماع النقيضين فان

كونه دليلا ايضا حكم فاذا ظنه فقد علمه اذ لو لم يعلمه لجاز ان يكون المتعبد به غيره اي الذي يجب العمل به غير ذلك

الدليل فلا يحصل الجزم بوجوب العمل بظنه فقد اخطا في اعتقاده انه دليل فهذا حكم فقد اخطا فيه المجتهد فلا

يكون كل مجتهد مصيبا في جميع في كونه دليلا الظن والعلم وبيتم الالزام ولنا ايضا ان الصحابة اطلقوا الخطا في

الاجتهاد كثيرا وشاع وتكرر من غير نكير فكان اجماعا منه ما روي عن علي وزيد وغيرهم من تخطية ابن

عباس في ترك العول وهو خطاهم حتى قال من باهلني باهلته ان الله لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا

وذلك كثير قال ابو بكر رضي الله عنه في الكلالة اقول برأيي فان كان صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان

وقال عمر ان لا يدري انه اصاب الحق لكنه لم يال جهدا وقيل على في قصة المجهضة ان كان قد اجتهد فقد اخطا

وان لم يجتهد فقد غشك **قال** واستدل **اقول** من التمسكات التي استدل بها المذهب المختار مع ضعفها استدل

بان قولين في المسئلة ان كانا او احدهما لا بدليل فواضح انه خطا وان كانا بدليلين فاما ان يترجح احدهما

او يتساويا فان ترجح احدهما تعين للصحة ويكون الاخر خطا اذ لا يجوز العمل بالمرجوح وان تساويا تساقطا

وكان الحكم الوقف او التخيير فكانا في التعيين مخطئين والجواب منع ذلك اما ان يتساويا او يترجح احدهما فقابل

جهات ما ثبت ويمكن ان يترجح كل واحد منهما فان الامارات ليست امورا ذاتية تترجح بالنسبة فانها ليست ادلة في انفسها فامارة

كل راجح عند ذلك من رجحانه في نفس الامر واستدل بان الامة اجمعوا على شرع المناظرة ولا مقصود

لها وفائدة الا تبيين الصواب من الخطا وتصويب الجميع يمنع ذلك والجواب لا نم ان لا فائدة لها الا ذلك ومن

فوائدها ترجيح احد الامارتين في نظرهما اليهما ليتساويا لتساقطا ويرجعا الى دليل اخر منها الامارة الراجح

التمرين وحصول ملكة الوقوف على المآخذ ورد الشبه وتبيين ذلك على الاجتهاد واستدل بان المجتهد طالب

فله مطلوب فان اصاب فطالب للمطلوب لم يصح فمن وجد ذلك المطلوب فهو مصيب ومن اخطاه فهو مخطئ قطعا

الجواب قولكم طالب ولا مطلوب له مسلم لكنه انما يتم الدليل به لو ثبت ان المطلوب ثابت قبل الطلب

الغرض وجدانه وذلك اول المسئلة فان مطلوب كل واحد عندنا ما يغلب على ظنه من الامارات المختلفة

فيحصل لكل مطلوبه وان كان محصلنا فان قلتم اليس يتعلق ظنه بكونه حكم الله فكيف يمكن ذلك مع الجزم

بان لا حكم له في الواقع وبالجملة فمطلب اي بعد مطلب كل ما لم نعلم بان حكما كيف يطلب تعينه ابتداء الحرمة

او الاباحة قلنا لا بل متعلق ظنه انه الذي لا صوب لو انتسب باعتبار التساوي اعتبار الظن واستدل

بان تصويب الكل يستلزم الحل فيكون في الابيان في صورتين احدهما اذا كان الزوج مجتهدا شافعيا

والزوجة مجتهدة حنفية فقال لها انت بائن ثم قال راجعتك فالرجل يعتقد الحل والمراة الحرمة

فيلزم من صحة المذهبين حلها وحرمتها ثانيتهما ان نكح مجتهد امراة بغير ولي لانه يرى صحته ونكح مجتهد

اخر تلك المراة اذ يرى بطلان الاول فيلزم من صحة المذهبين حلها لهما وانه محال والجواب انه مشترك الالزام

اذ لا خلاف في انه يلزمه اتباع ظنه والجواب الحق ان يقال وهو انه يرجع الى الحاكم ليحكم بينهما فيتبعان حكمه لوجوب

اتباع الحكم للموافق والمخالف **قال** **اقول** قالوا القائلين بان كل مجتهد مصيب دليلان قالوا اولا لو كان

المصيب واحدا والمخطئ يجب عليه العمل بموجب ظنه فاما ان يوجب عليه مع القول ببقاء الحكم الذي في

نفس الامر في حقه او مع زواله ولا اول يستلزم ثبوت الحكم لا اول والثاني في حقه وهما نقيضان والثاني

يستلزم ان يكون العمل بالحكم الخطا واجبا وبالصواب حراما وانه محال والجواب انا نختار الثاني

هو زوال الحكم الاول وقولكم انه خطا وحرام ممنوع بل يجب عليه العمل بما ظنه فيما كان في المسئلة نص او اجماع

ولم يطلع عليه بعد الاجتهاد فانه يجب عليه مخالفته للواقع مع الاتفاق على انه خطا فما جوابكم للاختلاف اجدد

قالوا ثانيا قال صلعم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولو كان بعضهم مخطئا في اجتهاده لم يكن في متابعته

هدى فان العمل بغير حكم الله ضلال والجواب انه لا يلزم كونه ضلالا من وجه لا يمنع كونه هدى من وجه اخر وهو

لانه قد فعل ما يجب عليه سواء كان مجتهدا او مقلدا فانه يجب العمل بالاجتهاد للمجتهد وللمقلد **قال** تقابل الدليلين

اقول الدليل ما يرتبط به ثبوت مدلوله ارتباطا عقليا والامارة ما يحصل به الظن ولا يرتبط ارتباطا

عقليا كما علمت فاما الدليلان القطعيان فتقابلهما وتعارضهما ممتنع قطعا وباتفاق العقلاء والا لزم حقية مقتضاهما
فيلزم وقوع المتنافيين ولا يتصور فيهما ترجيح لانه فرع تفاوت في احتمال النقيض ولا يتصور في
القطعي واما الامارات الظنية فتقابلها وتعادلهما اى تساويهما من غير ترجيح هل يجوز الجمهور على
انه جائز ومنعه احمد والكرخي لنا لو امتنع لكان امتناعه لدليل والتالي بط اذ الاصل عدم الدليل
قالوا لو تعادلت الامارتان فاما ان يعمل بهما او باحدهما معينا او مخيرا او لا يعمل بهما والكل بط اما
الاول وهو العمل بهما فلانه يلزم اجتماع التحليل والتحريم وهو متناقض واما الثاني وهو العمل باحدهما
مخيرا فلانه يجوز ان يفتي لزيد بالحل ولعمرو بالحرمة فيكون الفعل الواحد حلالا لزيد حراما لعمرو من
مجتهد واحد وانه ممتنع واما الرابع وهو عدم العمل بهما فلانه قول بانه ليس حلالا ولا حراما مع انه اما
حلال واما حرام ضرورة انه لا يخرج منهما فيكون كاذبا الجواب ولا نختار كالاول وهو ان يعمل بهما قولك
يلزم اجتماع المتنافيين قلنا انما يلزم ان لو اقتضى كل عند الاجتماع العمل بمقتضاه عند الانفراد
ليس كذلك بل مقتضاهما عند الاجتماع الوقف ولا تناقض فيه وثانيا انا نختار العمل باحدهما مخيرا قوله
يلزم استحالة الحل لزيد والحرمة لعمرو من مجتهد واحد فانه ليس ضروريا ولم يقم عليه دليل وثالثا انا
نختار الرابع وهو انه لا يعمل بهما كما لم يكن دليل ولا تناقض في عدم العمل بهما ولا الكذب اما التناقض
في اعتقاد نفي الامرين لا في ترك العمل بهما فلم يعتقد الدليلين لم يعتقد وقوع احدهما ولازم لا بعينه
كما كان قبل قيام الدليلين فان وجه الدليل ليس بحجة والحكم لم ينشأ من الدليل ولم يسكن به الدليل
قال مسئلة لا يستقيم اقول لا يجوز ان يكون لمجتهد في مسئلة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة
الى شخص واحد لان دليليهما ان تعادلا توقف وان ترجح احدهما فهو قوله ويتعين واما في وقتين فجائز
لجواز تغير الاجتهاد واما في وقت واحد بالنسبة الى شخصين فيجوز على القول بالتخيير عند تعادل الامارتين
ولا يجوز على القول بالوقف فاذا كان لمجتهد قولان مرتبان اى في وقت بعد وقت فالظاهر ان
الاخير رجوع عن الاول لانه تغير اجتهاده ولكن اذا كان القولان في مسئلتين متناظرتين ولم يظهر
بينهما فرق وان ظهر فرق حمل عليه ولم ينقل الحكم منهما الى نظيرها [illegible]

احدهما متنجس بمجتهد وفي ثوبين للمجتهد فلا فارق بينهما فيحمل على الرجوع اما لو قال في ماء وبول لا
يجتهد والفارق ظ وهو كون البول ليس له اصل يحال عليه وفيما حكم فيه اصل في الطهارة
حرفي خلافه خلافه واما تعدد الاقوال فقد روي انه قال الشافعي في سبع عشرة مسئلة فيها قولان وقد علمت انه لا يجوز
ان يكون قولين له فيحمل على احد وجوه ا ان للعلماء فيه قولين فقال بعضهم بهذا وبعضهم بذاك ب فيحكى قولهم ب
يحتمل قولين فان فيها ما يقتضي ان يكون للعلماء فيه قولان وذلك لتعادل الدليلين عنده ج لي فيها
قولان وذلك على القول بالتخيير عند تعادل الدليلين د تقدم لي فيها قولان فيحمل قوليه قال لا ينقض
الحكم اقول لا يجوز للمجتهد نقض الحكم في المسائل الاجتهادية لا حكم نفسه اذا تغير اجتهاده ولا غيره اذا خالف اجتهاده
اجتهاده بالاتفاق لانه يؤدي الى نقض النقض من مجتهد اخر يخالفه ويتسلسل فيفوت مصلحة نصب الحاكم و
هو فصل الخصومات هذا ما لم يكن مخالفا للقاطع واذا خالف قاطعا نقضه اتفاقا ولو حكم مجتهد بخلاف
اجتهاده كان حكمه بط وان قلد غير مجتهدا اخر في ذلك لانه يجب عليه العمل بظنه ولا يجوز له التقليد
مع اجتهاده اجماعا انما النزاع عند عدم الاجتهاد فرع لو تزوج امرأة بغير ولي عند ظنه صحته ثم تغير
اجتهاده فرآه غير جائز فقد اختلف فيه والمختار تحريمه مطلقا لانه مستديم لما يعتقده حراما وقيل انما
يحرم اذا لم يتصل به حكم حاكم فاذا اتصل به لم يحرم والا لزم نقض الحكم بالاجتهاد فان تعاطاه مقلد
ثم علم تغير اجتهاد مقلده فالمختار انه كذلك وذلك كما لو تغير اجتهاد المجتهد في اثناء صلوته بالنسبة
اليه والى مقلده فان حكم مقلد بخلاف مذهب امامه فبني على جواز تقليد غير امامه وسيجيء قال المجتهد
قبل ان يجتهد اقول المجتهد اذا اجتهد فادى اجتهاده الى حكم ممنوع عن تقليد مجتهد اخر اتفاقا واما قبل
ان يجتهد فهل هو ممنوع عن التقليد المختار انه ممنوع وقيل لا فيما لا يخصه من الحكم بل يفتي به غيره ممنوع فيما
يخصه وقيل فيما يفوت وقته باشتغاله بالاجتهاد والنظر واما ما لا يفوت فانه لا يقلد فيه
اصلا وقيل لا الا ان يكون صحابيا فانه ان كان ارجح من غيره من الصحابة قلده فان استووا تخير
فيقلد ايهم شاء وقيل الا ان يكون صحابيا او تابعيا وقيل غير ممنوع لنا جواز تقليد لغيره حكم
شرعي فلابد من دليل والاصل عدمه وقد يقال هذا معارض بعدم الجواز لانه لا امتناع في حكم فعدم دليل الثبوت

لا يقال هذا معارض بعدم الجواز لانه لا امتناع في

بل بان التحريم ح

او ان التحريم الشرعي ينفي الجواز الثابت بالاصل ولنا ايضا ان التقليد بدل الاجتهاد ويجوز ثم لمن لا يمكنه الاجتهاد ولا يجوز الاخذ بالبدل مع التمكن من المبدل كالوضوء والتيمم وكالعبد مع جد الاجتهاد وجهد تقالع انه بدل بل مخير فيهما عندنا واستدرك لو جاز التقليد قبل الاجتهاد لجاز بعد الاجتهاد لان المانع هو كونه مجتهدا وانه لا يعتبر الجواب لانم انحصار المانع في كونه مجتهدا بل هو انه اذا حصل له ظن الحكم باجتهاده وظن خلافه بفتوى الغير والاصل بالاجتهاد اقوى الظنين فيكون العمل به عملا بالارجح فيجب دليل المجوز مطلقا وجوه قالوا اولا قال تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو قبل الاجتهاد لا يعلم والاخر من اهل الذكر فوجب عليه سؤاله العمل به وهو المط الجواب الخطاب مع المقلدين بدليل قوله ان كنتم لا تعلمون وهو صيغة عموم فيهم من سياقه ان من يعلم لا يجب عليه السؤال وان السؤال انما هو لمن لا يقدر على العلم بنفسه والمجتهد ليس كذلك ولان المجتهد من اهل الذكر فالامر دل على رجوع غير اهل الذكر الى اهل الذكر وفي دلالته على مراده تحكم لا يخفى قالوا ثانيا قال صلعم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم والجواب ما سبق انه للمقلد قالوا ثالثا المعتبر الظن وهو حاصل بفتوى الغير فيجب العمل به الجواب ان ظنه باجتهاده اقوى من ظنه بفتوى الغير فيجب العمل بالاقوى **قال** المختار **اقول** هذا يعرف بمسئلة التفويض وهو ان يفوض الحكم الى المجتهد فيقال له احكم بما شئت فانه صواب وفي جوازه خلاف والمختار جوازه وتردد الشافعي فيه والمجوزون اختلفوا في وقوعه والمختار انه لم يقع لنا في الجواز انه ليس ممتنعا لذاته قطعا فلو كان ممتنعا لكان ممتنعا لغيره والاصل عدمه قالوا اولا التفويض للعبد مع جهله بما في الاحكام من المصالح يودي الى انتفاء المصالح الجواب ان كان اختيار المصلحة في خلافه فيكون بط الجواب الكلام في الجواز لا في الوقوع وغايته انه يودي الى انتفاء المصالح لا الى انتفائها وذلك مذهبنا الذي نقول به ولئن سلم فلا نسلم انه جهله بالمصالح يستلزم لانتفاء المصالح وذلك لانه انما امر بذلك حيث علم انه لا يختار الا المصلحة فيكون المصلحة لازمة لما يختاره وان جهل المصلحة كما انما يعرف بالوقوع قالوا اولا قال تع كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه ولا يتصور تحريمه على نفسه الا بتفويض التحريم اليه والا كان المحرم هو الله تع الجواب لانم انه لا يتصور

اذا لم يعلم ان الامر بعد العلم بالسؤال ... للمقلدين خاصة ... المعدمات

جواز التفويض

الا بالتفويض بل قد يحرم على نفسه بدليل ظني قالوا ثانيا قال صلعم في مكة عظمها الله لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال صلعم الا الاذخر ودل على تفويض الحكم الى رايه حتى يطلق استثناء لشيء بالتماس العباس مع ظهور انه لم ينزل الوحي في تلك اللحظة الخفيفة اذ لم يظهر علامة الجواب باحد امور ثلثة اما بان الاذخر ليس من الخلا فيكون دليل ابن عباس او دليل جوازه الاصل وهو الاستصحاب فيكون الاستثناء منقطعا وهو سائغ شائع ولو مجازا والمعنى لكن الاذخر يختلى واما بان الاذخر من الخلا لكن لم يرد بالعموم تخصيصا بصرف الحكم عن ظاهره وفهم السائل انه لم يرد به فصرح بالمراد تحقيقا لما فهمه بانضمام القرائن اليه فصل ذلك بقرينة لما فهمه انه لو كان يحل اذا لم يرد فكيف يصح استثناؤه من القول الاول مع عدم دخوله وقد علمت بطلان ذلك في تعريف الاستثناء قلنا ليس استثناء منه بل يقدر تكرير القول الاول كانه قال لا يختلى خلاها الا الاذخر ويستتبع لذلك اتحادهما واما بانه من الخلا واريد بالاول وفيه فان قيل كيف النسخ والاستثناء يابى ثبوت الحكم له قلنا ليس الاستثناء من الاول بل بتقدير التكرير فيقدر لا يختلى خلاها الا الاذخر فاطلق اولا لثبوت الحكم مطلقا ثم استثنى لورود نسخه بوحي سريع كلمح بالبصر واثبات عدم الوحي بعدم علامته لا يصح لان مثله لا يظهر فيه علامة انما ذلك فيما يطول زمانه قالوا ثالثا قال صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وهو صريح في ان الامر وعدمه اليه وانه سئل في حجة الوداع احجنا هذا لعامنا او للابد فقال بل للابد ولو قلت نعم لوجب وهو صريح في ان قوله المجرد من غير وحي يوجب وانه لما قتل نضر بن الحارث ثم انشدته ابنته ابياتا منها

امحمد ولانت نجل نجيبة في قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق

قال لو سمعت ما قلته ما قتلته فدل ان القتل وعدمه اليه الجواب كونه يجوز ان يكون قد خير فيها معينا فقيل له ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل ويجوز ان يكون بوحي نزل بانه لو شفع فيه فاقبل ونحوه **قال** المختار **اقول** بناء على ان النبي صلعم يجوز له الاجتهاد فهل يجوز عليه الخطا فيه قيل فيه خلاف وعلى تقدير جوازه فاتفقوا انه لا يقر عليه وينبه على الخطا والمختار انه لا يجوز لنا ان المعقول انه لو امتنع عليه الخطا لكان لمانع لانه

ولا بل من مذا جواز التفويض مطلقا

ممكن لذاته والاصل عدم المانع ولنا ايضا من الكتاب قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى
يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين فدل ان اذنهم كان خطا وقوله تع في المفاداة يوم بدر
ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض الاية حتى قال صلعم لو نزل من السماء عذاب لما نجا
منه غير عمر وذلك لانه اشار بقتلهم وغيره اشار بالفداء فدل ان المفاداة منه خطا ولنا ايضا
من السنة قوله صلعم انكم تختصمون الي ولعل احدكم الحن بحجته فمن قضيت له بشي من مال اخيه فلا ياخذ فانما
اقطع له قطعة من نار وقوله انا احكم بالظاهر فدل انه قد يقضي بما لا يكون حقا وانه قد يخفى عليه الباطن
وقد اجيب عن هذا بانه انما يدل على خطائه في فصل الخصومات وهو غير محل النزاع فان الكلام
في الاحكام لا في فصل الخصومات وجوابه ان فصل الخصومات مستلزم للحكم الشرعي بان المال حلال
لزيد حرام لعمرو وانه يحتمل الصواب والخطا فيكون خطاؤه في الحكم الشرعي جايزا وقد يجاب عنه
بان الخطاء في الحكم الشرعي لحقيقي للخطاء في اندراجه تحت عموم قد اصيب في حكمه لا يكون خطأ
في الاجتهاد مثل هذا الاحرام لاعتقاده خمرا وهو لا يكون خمرا قالوا لو جاز لجاز كوننا مامورين بالخطا
واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة انا مامورون باتباعه فلو كان ما افتى به خطا لكنا مامورين
بالخطا الجواب منع بطلان اللازم لثبوته في حق العوام حيث امروا باتباع المجتهد ولو كان
خطا قالوا ثانيا الاجماع معصوم عن الخطا لكون اهله امة الرسول فخصوا بهذا الشرف ولكونهم
امة الرسول فالرسول نفسه اولى ان يحصل له هذا الشرف الجواب ان اختصاصه بالرتبة العلية
في رتبة النبوة التي هي اعلى مراتب المخلوقين وكون اهل الاجماع الذين لهم رتبة العصمة متبعين
لم يدفع اولويته برتبة العصمة وذلك كرتبة القضاء لا يكون للامام ورتبة الامامة لا يكون للسلطان
ثم لا يعود عليهما ذلك بنقص ولا تعيير فلذا فاذا جاز ان يكون وان لا يكون فالدليل هو المتبع و
قد دل على جواز الخطاء قالوا ثالثا لو جاز الخطاء عليه لوجب الشك في قوله اصاب ام خطا و
ذلك مخل بمقصود البعثة وهو الوثوق بما يقول انه حكم الله الجواب ان جواز الخطاء في الاجتهاد لا
يوجب ذلك وانما يخل بالثقة جواز الخطاء في الرسالة وما يبلغه من الوحي بان يغيره ويبدله وانتفاؤه

معلوم

معلوم بدلالة تصديق المعجز له قال المختار ان النافي اقول النافي للحكم يجب عليه ان
يقيم الدليل على انتفائه لا المختار انه يطالب بالدليل وقيل يطالب في الحكم العقلي دون
الحكم الشرعي لنا اذا ادعى علما بنفي امر غير ضروري وجدا وعدما فان لم يحتج الى طريق
يفضي اليه لكان ضروريا والمفروض خلافه فيكون ضروريا نظريا معا ولنا ايضا الاجماع
على ذلك في دعوى وحدانية الله وهي نفي الشريك وهو دعوى قدمه وهي نفي اول الحدوث
عنه فبطل السلب الكلي ثم نقول فثبت الايجاب الكلي اذ لا قايل بالفصل دليل الثاني لو لم يطالب
بالدليل لو لزم كل مدعي نفي ان يقيم الدليل عليه للزم منكر دعوى الرسالة ان يقيم الدليل على
عدم رسالته وكذلك منكر وجوب صلوة سادسة وكذلك المدعى عليه المنكر لما يدعى عليه
عدم لزومه له واللوازم الثلثة ظ البط الجواب ان الدليل قد يكون هو استصحاب الاصل مع عدم
الرافع وذلك محقق في منكر الدعوى ولذلك لا يطالب بذكره وقد يكون انتفاء لازمه وهو محقق في
الصلوة السادسة اذ لا اشتهار من لوازمها عادة وقد انتفى وكذا في دعوى الرسالة اذ لازمها
وجود المعجز عادة وقد انتفى والحاصل منع بطلان اللوازم فان الثلثة مطالبون بالدليل لكنه معروف
معلوم عند الجمهور فلا حاجة الى التصريح به واذا قلنا النافي مطالب بالدليل فالنافي في الحكم الشرعي
يجوز له ان يستدل بالقياس مما اختلف فيه والحق انه انما يستدل به اذا كان الجامع عدم شرط
او وجود مانع لا باعثا فان عدم الحكم لا يكون لباعث بل يكفي فيه عدم الباعث على الحكم وذلك انما يصح
عند من يجوز تخلف الحكم عن علته وبالجملة قادحا في العلية اذا كان لمانع او عدم شرط كما تقدم في فروع
العلة فجوزناه لجوازه عندنا ومن لا يجوز لا يجوز قال التقليد اقول لما فرغ من الاجتهاد شرع في مقابله
وهو الاستفتاء والبحث فيه عن المقلد والمفتي والاستفتاء وما فيه الاستفتاء فبدا بتعريف كل من التقليد
هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول
تقليدا له وكذا الى الاجماع وكذا رجوع العامي الى المفتي وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم وذلك
لقيام الحجة فيها فقول الرسول بالمعجز والاجماع بما مر من حجيته وقول الشاهد والمفتي بالاجماع ولو سمي ذلك او

بعض ذلك تقليدا كما يسمى في العرف اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا فلا مشاحة في التسمية
والاصطلاح الثاني في المفتي وهو الفقيه وقد تقدم تعريف الفقه وعلم منه الفقيه لانه من قام
به الفقه الثالث المستفتي وهو خلافه فان لم يقل بتجزي الاجتهاد وهو كونه مجتهدا في بعض المسائل
دون بعض فكل من ليس مجتهدا في الكل فهو مستفتي في الكل وان قلنا به فالامر واضح ايضا فانه
مستفتي فيما ليس مجتهدا فيه مفتي فيما هو مجتهد فيه ولا يمتنع ذلك لان شرط التقابل اتحاد الجهات
الرابع المستفتى فيه المسائل الاجتهادية والاستفتاء في المسائل العقلية على القول الصحيح لوجوب
العلم بها بالنظر والاستدلال كما ستعرف قال مسألة لا تقليد اقول قد اختلف في جواز التقليد في العقليات
من مسائل الاصول (المتعلقة بالاعتقاد) كوجود الباري وما يجوز ويجب ويمتنع من الصفات قال عبد الله العنبري بجوازه
وقالت طائفة بوجوبه وان النظر والبحث فيه حرام لنا ان الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله وانها لا
تحصل بالتقليد لثلثة اوجه احدها انه يجوز الكذب على المخبر فلا يحصل بقوله العلم ثانيها انه لو افاد العلم
لافاد بحدوث العالم من المسائل المختلف فيها اذا قلد واحد في الحدوث والاخر في القدم كانا
عالمين بهما فيلزم حقيتهما وانه محال ثالثها ان التقليد لو حصل العلم فالعلم بانه صادق فيما اخبر به
اما ان يكون ضروريا او نظريا لا سبيل الى الاول بالضرورة واذا كان نظريا فلا بد له من دليل و
المفروض انه لا دليل اذ لو علم صدقه بدليل لم يبق تقليدا القائلون بجواز التقليد فيها قالوا اولا لو كان
النظر واجبا لكانت الصحابة اولى به ولو كان منهم النظر في العقليات والاصول لنقل كما نقل نظرهم في
الاجتهاديات والفروع فلما لم ينقل علم انه لم يقع الجواب بل نسلم ان الصحابة اولى وقد نظروا والا لزم نسبتهم
الى انهم كانوا جاهلين بالله وبصفاته وانه باطل اجماعا قوله لو كان لنقل قلنا انما لم ينقل لوضوح الامر عندهم
وعدم ما يحوج الى اكثار النظر والبحث على ما هو موجود في زماننا من عدم مشاهدة الوحي وصفاء الاذهان مع
كثرة الشبه التي تحدث حينا فحينا اجمعت لنا بخلاف الاجتهاديات لانها خفية يتعارض فيها الامارات
فاحتاجوا الى اكثار النظر والبحث قالوا ثانيا لو كان واجبا لالزم الصحابة العوام بذلك واللازم باطل فانا نعلم
ان اكثر عوام العرب لم يكونوا عالمين بالادلة الكلامية وان الاعرابي الجلف وكانه الحي كانوا يحكم باسلامهم بمجرد

بين المفتي والمستفتي انما اذا اعتبر كونه مفتيا او جعل مستفتيا في الفروع [illegible]

الكلمتين الجواب انهم الزموهم وليس المراد تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشكوك الواردة
فيها انما المراد الدليل الجملي بحيث يوجب الطمانينة ويحصل بايسر نظر وكانوا يعلمون منهم العلم به كما قال
كاعرابي البعرة تدل على البعير واثار الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدل
على اللطيف الخبير والقائلون بوجوب التقليد فيها قالوا النظر فيها مظنة الوقوع في الشبهة و
الضلال لاختلاف الاذهان والانظار بخلاف التقليد فيها فانه طريق آمن فوجب احتياطا ولوجوب
الاحتراز عن مظنة الضلال اجماعا الجواب انا ذكرنا بوجوبه ان تحريم النظر على المقلد ايضا لانه
مظنتها فتقليد فيما يحتملها احد بان يحرم فان نظر فهو مستنوا ان قلد فيه فالكلام عائد في مقلده
ويلزم التسلسل قال غير المجتهد اقول من لم يبلغ درجة الاجتهاد يلزمه التقليد سواء كان عاميا او عالما
بطرف صالح من علوم الاجتهاد وقيل انما يلزم العالم التقليد بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد المجتهد
بدليله لنا قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام في جميع من لا يعلم للعلم بان علة الامر
بالسؤال هو الجهل وكما في المعتبر بالعلة يتكرر ويتكرر بتكررها فيقول وهذا غير عالم بهذه المسألة فيجب عليه فيها
السؤال ولنا ايضا انه لم يزل العلماء (المجتهدون) يستفتون فيفتون ويتبعون من غير ابداء المستند وشاع وذاع ولم
ينكر عليهم فكان اجماعا قالوا القول بذلك يؤدي الى وجوب اتباع الخطأ لجواز الجواب انه مشترك
الالزام لانه لو ابدى مستنده فالخطأ جائز وكذلك المفتي نفسه يجب عليه اتباع اجتهاده مع جواز الخطأ
والحل ان اتباع الظن واجب لانه اتباع الظن وان كان خطأ وانما الممتنع اتباع الخطأ لانه خطأ كما
ينبئ عنه ترتب الحكم على الوصف في قولك يجب اتباع الخطأ قال الاتفاق على استفتاء اقول المفتي اما ان يظن
المستفتي علمه وعدالته او عدم علمه وعدالته او يجهل حاله فيها اما من ظن علمه وعدالته اما بالخبرة واما بان
رآه منتصبا للفتوى والناس متفقون على سؤاله وتعظيمه فيستفتيه بالاتفاق واما من ظن عدم علمه
او عدم عدالته او كليهما فلا يستفتيه اتفاقا في المجهول لغاية كما في مجهول العلم والجهل وهو المجهول الذي
فيه الكلام فالمختار امتناع استفتائه وان كان معلوم العلم مجهول العدالة فستعرف حاله في الجواب
السؤال لنا ان العلم شرط والاصل عدمه فيلحق بغير العالم كالشاهد المجهول عدالته والراوي المجهول عدالته

[illegible]

قالوا لو امتنع فيمن جهل علمه بدليله لامتنع فيمن علم علمه وجهل عدالته بل يحكم بعينه لجواز كذبه والّا لزم
منعه الجواب التزام الامتناع فيمن علم علمه وجهل عدالته لاحتمال الكذب ولو سلّم فالفرق ان الغالب
في المجتهدين العدالة وليس الغالب في العلماء الاجتهاد بل هو اقل القليل **قال** مسئلة اذا تكررت الواقعة
اقول المجتهد اذا اجتهد في واقعة ثم تكررت الواقعة فهل يلزمه تكرار النظر وتجديد الاجتهاد وقيل يلزمه والمختار
انه لا يلزم لنا انه قد اجتهد مرة وطلب ما يحتاج اليه في تلك المسئلة فانه وان بقي احتمال ان يوجد شيء اخر لم يطلع
عليه لكن الاصل عدمه قالوا يحتمل ان يتغير اجتهاده كما نراه كثيرا ومع الاحتمال فلا يبقى الظن فيمتنع
ان يجتهد فيرجع ليتغير او لا فاذا لم يتغير استمر ظنه الجواب لو كان السبب يوجب تكرار احتمال تغير الاجتهاد
لوجب ابدا لان التغير محتمل ابدا ولم يتقيد بوقت تكرار الواقعة وذلك باطل بالاتفاق **قال** مسئلة يجوز
اقول المختار انه يجوز خلو الزمان عن مجتهد يرجع اليه وقد منع الحنابلة من ذلك لنا انه ليس ممتنعا لذاته
اذ لا يلزم من فرض وقوعه لذاته محال ولو كان ممتنعا لكان ممتنعا لغيره والاصل عدم الغير وقال صلعم ان
الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس ولكن يقبضه بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤسا
جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وهو ظاهر في الجواز والوقوع قالوا قال صلعم لا تزال طائفة من امتي
ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله او حتى يظهر الدجال وهو ظاهر في الخلو الى يوم القيمة واشراطها الجواب بعد
يدل على عدم الخلو واما عدم الخلو ازلا ولو سلّم فدليلنا اظهر لان فيه نفي العالم صريحا وهو يستلزم نفي المجتهد
واما الظهور على الحق فان دل على الاجتهاد فلا يدل على العلم وعلى الاجتهاد ولو سلّم فيتعارض الدليلان
من السنة وبقي ما ذكرنا وهو ان الاصل عدم المانع سالما عن المعارض قالوا الاجتهاد فرض كفاية فيكون استواء
بخلو الزمان عن المجتهد مستلزما لاتفاق المسلمين على الباطل وانه محال لما عرفت في الاجماع الجواب ان الاجتهاد
فرض كفاية لا دائما بل اذا كان ممكنا متعذرا واذا فرض الخلو بموت العلماء لم يكن ممكنا متعذرا **قال** افتاء
من ليس مجتهدا **اقول** قد اختلف في ان غير المجتهد هل له ان يفتي بمذهب مجتهد على اربعة اقوال المختار انه لو كان
مطلعا على ماخذ الاحكام اهلا للنظر كان جائزا والا فلا وقيل ذلك انما يجوز عند عدم المجتهد لا مع
وجوده فلا وقيل يجوز مطلقا وقيل لا يجوز مطلقا وهو مذهب ابي الحسين لنا انه وقع افتاء العلماء وان

لم يكونوا مجتهدين في جميع الاعصار وتكرر ولم ينكر فكان اجماعا القائلون بالجواز قالوا اولا انه ناقل
فلا فرق بين العالم وغيره كالاحاديث الجواب ليس الكلام فيمن نقل عن المجتهد حكما فانه متفق عليه
انما الخلاف فيما هو المعتاد في الاعصار من انه مذهب الشافعي وابي حنيفة القائلون بالمنع قالوا لو
جاز لجاز للعامي لانهما في النقل سواء الجواب ان الاجماع هو الدليل وقد جوز للعالم دون العامي وايضا
فالفرق ظاهر وهو علمه بماخذ احكام المجتهد واهليته للنظر دون العامي كما نقلنا فلا يصح التسوية بينهما
قال مسئلة للمقلد تقليد المفضول **اقول** اذا تعدد المجتهدون وتفاضلوا فلا يجب على المقلد تقليد
الافضل بل له ان يقلد المفضول وعن احمد وابن سريج منعه بل يجب عليه النظر في الارجح منهما وتعيين
الارجح منهما عنده للتقليد لنا انا نعلم قطعا ان المفضول يفتي في زمن الصحابة وغيرهم كانوا يستفتون
وقد اشتهر منهم ذلك وتكرر ولم ينكر احد فدل على انه جائز وايضا قال صلعم اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم خرج العوام لانهم المستفتون بقي معمولا في المجتهدين منهم من غير فصل فاستدلوا بان
العامي لو كلفنا الترجيح لكان تكليفا بالمحال لقصوره عن معرفة مراتب المجتهدين وترجيح الفاضل على
المفضول منهم الجواب ان معرفة الترجيح ليست مستحيلة من العامي لانه يظهر له بالتسامع من الناس برجوع
العلماء اليه وعدم الاعتراف بفضله قالوا اولا اقوال المجتهدين بالنسبة الى المقلد كالادلة بالنسبة الى المجتهد
فاذا تعارضت الاقيسة بالنسبة اليها لحكم لا بد من الترجيح وما هي الا بكون قائله افضل الجواب ان
هذا قياس فلا يقاوم ما ذكرنا من الاجماع ولو سلّم فالفرق ان ترجيح المجتهدين سهل وترجيح العوام للمجتهدين
وان امكن فهو عسير قالوا ثانيا الظن بقول الاعلم اقوى ويجب معرفة اقوى الظنين للاخذ به عند
التعارض الجواب ان هذا معتبر الدليل كما ورد في المنع وان قلنا في العبادة لا افادة للظن وكونه
كالدليل للمجتهد او واحد فالجواب بعينه **قال** مسئلة ولا يرجع منه **اقول** اذا عمل العامي بقول مجتهد
في حكم مسئلة فليس له الرجوع عنه الى غيره اتفاقا واما في حكم مسئلة اخرى فهل يجوز له ان يقلد غيره المختار جاز
لنا القطع بوقوعه في زمن الصحابة وغيرهم فان الناس في كل عصر يستفتون المفتين كيف اتفق ولا يلتزمون
سؤال مفت بعينه هذا وقد شاع وتكرر ولم ينكر فلو التزم مذهبا معينا فان كان لا يلزمه كمذهب الك

عدم م

فرض م

وعند الشافعي وغيره فيه ثلثة مذاهب اولها يلزم وثانيها لا يلزم وثالثها انه كان الاول بعد التعرض لم
يلتزم فان تعقبت واقعة تعلقت فيها يحكم به الرجوع وما غيرها فيتبع فيها من شاء **قال** الترجيح **اقول**
هذا اخر الاقسام الاربعة وهو الترجيح وانه في اللغة جعل الشيء راجحا ويقال مجازا لاعتقاد الرجحان
وفي الاصطلاح اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها واقتضاء ترجيح خاص يحتاج اليه في
استنباط الاحكام وذلك لا تستوفيها ليس فيه دلالة على الحكم اصلا ولا فيما دلالته عليه قطعية
لما سيأتي ان لا تعارض بين قطعيين ولا بين قطعي وظني تعين ان يكون للامارة على اخرى
ولا يحصل تحصيلها الا بين اقتران ارجحية تقوى على معارضها مثلا كاقتران الذي هو
سبب الترجيح هو المسمى بالترجيح في مصطلح القوم لا جرم عرفه بانه اقتران الامارة بما به تقوى على
معارضها واذا حصل الترجيح وجب العمل بها وهو تقديم اقوى الامارتين للقطع عنهم بذلك اي فهم
ذلك من الصحابة وغيرهم وعلم قطعهم به بتكرره في الوقائع المختلفة التي لا حاجة الى تعدادها لكونه
معلوما قطعا لمن فتش عن مجاري اجتهاداتهم واعترض عليه بشهادة اربعة مع شهادة اثنين اذا
تعارضتا فان الظن الحاصل بالاربعة اقوى من الحاصل بالاثنين وكان ينبغي ان تقدم ولا تقدم و
اجيب بالتزام تقديم شهادة الاربعة عند التعارض لانه محل فيه وبالفرق بين الشهادة والدليل
فليس كل ما يرجح به الادلة يرجح به الشهادة لما ستقف عليه من وجه غير مخصوصة من الترجيح للادلة لا
يرجح بها الشهود **قال** ولا تعارض في قطعيين **اقول** الدليلان اما قطعيان او احدهما قطعي والاخر ظني او
هما ظنيان ولا تعارض في قطعيين والا ثبت مقتضاهما وهما نقيضان ولا بين قطعي وظني لان
الظن ينتفي بالقطع بالنقيض واما الظنيان فيتعارضان ويحتاج الى الترجيح والترجيح اما بين
منقولين كنصين او معقولين كقياسين او منقول ومعقول كنص وقياس القسم الاول في ترجيح المنقولين
وهو اربعة اصناف لانه يقع في السند وهو طريق ثبوته وفي المتن وهو باعتبار مرتبة دلالته وفي الحكم المدلول
من الحرمة والاباحة وفيما ينضم اليه من خارج الصنف الاول في الترجيح بحسب السند ويقع في الراوي و
في الرواية وفي المروي والمروي عنه ففيه اربعة فصول الفصل الاول في الراوي ويكون في نفسه وفي تزكيته

فبدأ بما في نفسه **قال** فالاول بكثرة الرواة **اقول** يرجح السند بحسب الراوي في نفسه وجوه الاول كثرة
الرواة بان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخر فما رواته اكثر يكون مقدما لقوة الظن
لان العدد الاكثر ابعد من الخطأ من العدد الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي
حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين وخالف فيه الكرخي كما في الشهادة والجواب انه ليس كل ما
يرجح به الرواية يرجح به الشهادة الثاني ان يكون احد الراويين راجحا على الاخر في وصف يغلب
ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط والنحو الثالث ان يكون احدهما اشهر بشيء من
هذه الصفات الخمس وان لم يعلم رجحانه فيها فان الاشتهار يكون في الغالب لرجحانه الرابع ان يكون
احدهما يعتمد في الرواية على حفظه للحديث لا على نسخة وعلى تذكر سماعه من الشيخ لا على خط نفسه
فان الاشتباه في النسخة والخط محتمل دون الحفظ والتذكر الخامس ان يكون احدهما علم انه عمل برواية
نفسه والاخر عمل او لم يعلم انه عمل السادس ان يكونا مرسلين وقد علم من احدهما انه لا يروي
الا عن عدل السابع ان يكون احدهما مباشرا لما رواه دون الاخر كرواية ابي رافع ان النبي صلعم
نكح ميمونة وهو حلال فانه يرجح على رواية ابن عباس انه نكح وهو حرام وذلك لان ابا رافع كان السفير
بينهما فكان اعرف بالحال الثامن ان يكون احدهما صاحب الواقعة دون الاخر كرواية ميمونة
تزوجني رسول الله صلعم ونحن حلالان فانها تقدم على رواية ابن عباس التاسع ان يكون
احدهما مشافها كرواية القاسم عن عائشة ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا على رواية من روى
انها عتقت وكان زوجها حرا فان عائشة كانت عمة القاسم فقد سمع منها مشافهة بخلاف الاسود
فانه سمع من وراء حجاب العاشر ان يكون عند سماعه اقرب الى الرسول كما تقدم رواية ابن
عمر انه صلعم افرد التلبية على رواية من روى انه ثنى لانه روى انه كان تحت ناقته حين لبى فالظ
انه اعرف الحادي عشر ان يكون من اكابر الصحابة فتقدم روايته على اصاغرهم لانه اقرب الى الرسول
غالبا فيكون اعرف بحاله ولانه اشد تصونا وصونا للمنصب الثاني عشر ان يكون متقدم الاسلام
على اسلام الاخر او مشهور النسب والاخر غير مشهور النسب او غير ملتبس بمن ضعف روايته و

ابن محمد بن ابي بكر

بين ظ

المراد العباس اسمه باسم من هو ضعيف الرواية فانه الذي لا يلتبس اسمه اول لانه اعلب على الظن

الاخر ملتبس فان الثلثة اسماءهم بالتصوّن والتحرّز وحفظ الحياء اكثر الثالث عشر ان يكون قد تحمل الرواية بالغا والاخر صبيا لخروجه عن الخلاف فيكون الظن اقوى **قال** ويمكن المزكين

اقول واما ترجيح الراوي بحسب تزكيته فمن وجوه الاول ما يعود الى المزكي وهو ان يكون المزكي لاحدهما اكثر من المزكي للاخر او اعدل او اوثق الثاني ما يعود الى كيفية التزكية فتقدم التزكية بصريح المقال على التزكية بالحكم بشهادته وتقدم التزكية بالحكم بشهادته على التزكية بالعمل بروايته لانه كما طى الشهادة اكثر الفصل الثاني في الترجيح بالرواية **قال** وبالمتواتر على المسند **اقول** الترجيح بالرواية من وجوه الاول ان يكون ثبت بالخبر المتواتر والاخر بالمسند الثاني ان يثبت بالمسند والاخر بالمرسل الثالث ان يكون مرسل التابعي والاخر مرسل غيره الرابع ان يكون اعلى اسنادا اي كان في اقل مراتب رواة الخامس ان يكون مسندا معنعنا والاخر مسندا الى كتاب معروف من كتب المحدثين وثبت بطريق الشهرة غير مسند الى كتاب السادس ان يكون مسندا الى كتاب معروف والاخر مشهور غير مسند السابع ان يكون مسندا الى كتاب مشهود عرف بالصحة كالبخاري ومسلم والاخر الى ما لم يعرف بالصحة كسنن ابي داود الثامن ان يكون مسندا باتفاق والاخر مختلف في كونه مسندا او مرسلا التاسع ان يكون روايته بقراءة الشيخ عليه والاخر بقراءته على الشيخ او غيره من الطرق العاشر ان يكون غير مختلف في رفعه الى الرسول والاخر مختلف في رفعه الى الرسول وفي كونه موقوفا على الراوي الفصل الثالث في الترجيح بحسب المروي **قال** وبالسماع على محتمله **اقول** الترجيح بحسب المروي بوجوه الاول ان يكون روى سماعه من الرسول والاخر محتمل لان قد سمع منه وان لم يسمع كما قال سمعت رسول الله والاخر قال رسول الله الثاني ان يكون جرى كصنوره وسكت عنه والاخر جرى في غيبته فسمع وسكت عنه الثالث ان يكون قد تعدد فيه صيغة من النبي والاخر فهم منه فرواه الراوي بعبارة نفسه الرابع ويكتفي ما روي بالاحاد وهو ان يكون مما لا تعم به البلوى والاخر مما تعم به البلوى للخلاف في قبول الاحاد في مثله الفصل الرابع في الترجيح بحسب المروي عنه **قال** وبما لم يثبت انكاره **اقول** الترجيح بحسب المروي عنه وهو ان لا يثبت انكار لروايته عما ابتنا انكاره لروايته وهذا يحتمل معنيين الاول ان لم تقع لرواية

انكار له وما لم تقع لروايته للناس انكار لروايته واللفظ محتمل والوجهان في الكتب المشهورة لكن المصرح به في المنتهى هو الاول الصنف الثاني الترجيح بحسب المتن **قال** المتن النهي على الامر **اقول** الترجيح بحسب المتن من وجوه الاول ان يكون مدلوله نهيا والاخر امرا لان اكثر النهي لدفع مفسدة و اكثر الامر لجلب منفعة واهتمام العقلاء بدفع المفسدة اشد ولان النهي للدوام دون الامر ولقلة محامل لفظ النهي والثاني ان يكون مدلوله امرا ومدلول الاخر اباحة احتياطا وهذا هو القول الصحيح وقد قيل يقدم ما مدلوله الاباحة لان مدلوله متحد ومدلول الامر متعدد ولان المبيح يمكن العمل به على تقديري المساواة والرجحان والامر على تقدير الرجحان فقط ولانه لا يخل به مقصود الفعل والترك انا اراد المكلف والامر يخل به مقصود الترك الثالث يقدم ما يقتضي الاباحة ونهي بمثله على ما هو للاباحة خالصا ولا نهي بمثله وقيل مراده ترجيح النهي على الاباحة وذلك معلوم من ترجيح النهي على الامر والامر على الاباحة وانه لا يبقى لقوله بمثله معنى وحمله على ان المراد بمثل الدليل الدال على تقديم الامر على الاباحة مع انه غني عنه كونه في الكتاب بعيد جدا الرابع ان يكون اقل احتمالا والاخر اكثر احتمالا كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلثة معان الخامس ان يكون حقيقة والاخر مجازا السادس تقدم المجاز على مجاز اخر بكون ما يصحح المجاز اعني العلاقة مشهورا فيه دون الاخر او اقرب مع قرينة او اتحاد وجهتها او بان يسمى قريب دون الاخر كاسم المسبب على السبب تقدم على عكسه لان السبب مستلزم للمسبب ولا عكس او برجحان دليل المجاز من الامور التي ذكرنا ها في تعريف المجاز بكونه ثبت بنص الواضع او بصحة النفي والاخر بعدم الاطراد او بعدم صحة الاشتقاق او لشهرة استعماله دون الاخر السابع تقدم المجاز على المشترك وقيل بالعكس وقد تقدم الثامن تقدم الاشهر مطلقا اي في اللغة او في الشرع او في العرف على غيره التاسع تقدم اللغوي المستعمل شرعا في معناه اللغوي على اللفظ الشرعي وهو ما نقله الشارع عن معناه اللغوي لعدم التخصيص والنقل على الخلاف بخلاف المنفرد الشرعي وهو ما لم يعين

شرعي والاخر له معنى لغوي فان حمل على الشرعي اظهر العاشر ما تأكد دلالته بان
يتعدد جهات دلالته او يكون اقوى والاخر تتحد جهة دلالته او يكون اضعف نحو
نكاحها باطل باطل باطل وكما تقدم دلالة المطابقة على دلالة الالتزام الحادي عشر اذا
تعارض نصان يدلان بالاقتضاء فاحدهما لضرورة الصدق والاخر لضرورة وقوعه
شرعيا قدم الاول لان الصدق اهم من وقوعه شرعيا الثاني عشر اذا تعارض ايماءان
احدهما لانتفاء العبث او لانتفاء الحشو والاخر لغيره من ترتيب حكم على وصف قدم
الاول لكون انتفاء العبث والحشو اظهر من دلالة الفاء والترتيب الثالث عشر
اذا تعارض دليل بمفهوم الموافقة اقوى ولذلك قلنا في مفهوم المخالفة شرط انتفاء
مفهوم الموافقة وقيل بالعكس لانه للتاسيس والموافقة للتاكيد وبان الموافقة
لا يتم الا بفهم المعنى في الاصل وانه موجود في المسكوت وانه فيه اقوى بخلاف المخالفة
فتعدد مقدماتها اكثر فيكون اولى الرابع عشر يقدم ما يدل بالاقتضاء على ما يدل بالاشارة و
على ما يدل بالايماء وعلى ما يدل بالمفهوم موافقة ومخالفة لان نفي الصحة ابعد من انتفاء
قصد تكثير الامور الخامس عشر اذا لزم في تخصيص دون الاخر تاويل الخاص قدم تخصيص
العام لانه اكثر السادس عشر يقدم الخاص على العام لانه اقوى دلالة على ما تضمنه من
دلالة العام عليه لاحتمال تخصيصه منه وكذلك يقدم الخاص من وجه على العام من وجه على
العام من كل وجه السابع عشر يقدم العام الذي لم يخصص على الذي قد خصص لتطرق
الضعف اليه بالخلاف في حجيته الثامن عشر تقييد المطلق كتخصيص العام فيقدم المقيد
ولو من وجه على المطلق والمطلق لم يخرج منه مقيد على ما اخرج منه التاسع عشر اذا تعارضت
صيغ العموم فصيغة الشرط الصريح مقدم على صيغة النكرة الواقعة في سياق النفي وغيرها
كالجمع المحلى والمضاف ونحوهما لان دلالتها اقوى لافادة التعليل ثم يقدم الجمع المحلى و
الاسم الموصول كمن وما على اسم الجنس المعرف باللام لكثرة استعماله في المعهود فيضعف دلالته

على العموم الضعف العشرون اذا ظن تعارض اجماعين قدم المتقدم منهما على البعض
كالصحابة على التابعين والتابعين على تبعهم وعلى هذا الترتيب لانهم اعلى رتبة واقرب الى
الرسول صلعم قوله في الظني اي ذلك مقصود في الاجماع الظني دون القطعي والا لزم
تعارض الاجماعين في نفس الامر وانه محال عادة المصنف الثالث في الترجيح بحسب
المدلول قال المدلول الحظر على الاباحة اقول الترجيح بحسب المدلول من وجوه الاول
تقديم الحظر على الاباحة للاحتياط وقيل بل تقدم الاباحة على الحظر لئلا تفوت
مصلحة ارادة المكلف ولانه لو تقدم لكان ايضاح واضح وهو المجاز كما صلى الثاني تقدم
الحظر على الندب لان الحظر لدفع المفسدة والندب لجلب المنفعة ودفع المفسدة
اهم في نظر العقلاء الثالث تقدم الحظر على الكراهة لانه احوط الرابع تقدم الوجوب على
الندب لانه احوط الخامس تقدم المثبت على النافي كخبر بلال دخل البيت وصلى
وقال اسامة ولم يصل وذلك لان غفلة الانسان عن الفعل كثير ولانه يثبت زايدا
ولانه للتاسيس والنافي قد يبني على الاصل وقيل يتساوى المثبت والنافي فانه لو
تقدم لكان مقررا للاصل وهو بعيد ولو تقدم ناسخا لكان تاسيسا فحصل التعارض
السادس تقدم الذي يوجب درء الحد على الموجب للحد لما فيه من اليسر ونفي الحرج
الذي قد علم تشوف الشارع اليه السابع يقدم الموجب للطلاق والعتق على ما يقتضي
عدمهما لانه مؤيد بالاصل اذ الاصل عدم الزوجية والرقية وقيل بل بعكس لكونه موافقا
للدليل المؤسس لصحتهما المترجح على النافي لصحتهما وهو الاصل الثامن يقدم الحكم التكليفي
على الوضعي كالاقتضاء على الوضعي كالصحة لانه محصل للثواب وقيل بل الوضعي
لانه لا يتوقف على فهم وتمكن التاسع تقدم الاخف على الاثقل لليسر ونفي الحرج وقيل بل بالعكس
اذ المصلحة فيه اكثر ولذلك قال تعالى على قدر نصبك الصنف الرابع الترجيح بحسب الخارج
قال الخارج يرجح الموافق اقول الترجيح بحسب الخارج من وجوه الاول يرجح الموافق

لدليل الاخر على ما لا يوجد دليل اخر الثاني يقدم الموافق لعمل اهل المدينة على ما لم يعملوا بمقتضاه
وكذا الموافق لعمل الخلفاء الائمة الاربعة على غيره الثالث يقدم موافق عمل الاعلم على
غيره الرابع اذا تعارض مأولان ودليل تأويل احدهما ارجح قدم على الاخر الخامس ما
تعرض فيه للعلة يقدم على ما ذكر فيه الحكم فقط من غير تعرض للعلة لان دلالته وفهم كما فهما
بقوله الكذا السادس اذا تعارض عامان احدهما وارد على سبب خاص والاخر ليس
كذلك ففي ذلك السبب يقدم العام الوارد عليه لقوة دلالته فيه وفي غير ذلك السبب
يقدم العام الاخر للخلاف في تناول الوارد على سبب لغيره السابع اذا ورد عام مع خطاب
شفاهي لبعض من تناوله وعام اخر ليس كذلك فهو كالعامين ورد احدهما على سبب دون
الاخر فيقدم عام المشافهة فيمن شوفهوا به وفي غيرهم الاخر ووجه ظاهر الثامن اذا
تعارض عام لم يعمل به في صورة من الصور وعام عمل به ولو في صورة تقدم ما لم يعمل
به فكونه قد عمل بها ولو اعتبر ما عمل به لزم الغاء الاخر بالمرة والجمع ولو بوجه
اولى وقيل بالعكس فيقدم ما عمل به لانه شاهد له بالاعتبار التاسع اذا تعارض عامان
احدهما امس بالمقصود واقرب اليه قدم على الاخر مثل قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
يقدم في مسئلة الجمع بينهما في وطء النكاح على قوله او ما ملكت ايمانكم فانه امس بمسئلة الجمع
العاشر اذا تعارض خبران وفسر راوي احدهما ما قد رواه بقوله او فعله دون راوي
الاخر قدم الاول لانه اعرف بما رواه فيكون ظن الحكم به اوثق الحادي عشر ما ذكر فيه سبب
ورود النص يرجح على غيره لانه يدل على زيادة اهتمامه الثاني عشر ما اقترن به قرينة
تدل على تأخره تقدم على الاخر وذلك مثل تأخر اسلام راويه اذ الاخر يجوز ان يكون قد
سمعه قبل اسلامه سيما ان علم موت الاخر قبل اسلامه ومثل كونه مؤرخا بتاريخ مضيق
والاخر بتاريخ موسع نحو ذي القعدة من سنة كذا وسلخ لاحتمال كون الاخر قبل ذي
القعدة ومثل ان يكون فيه تشديد لان التشديدات متأخرة وانما جاءت حين ظهر الاسلام

وغلبت شوكته وكذا كل ما يشعر بشوكة الاسلام القسم الثاني ترجيح المعقولين وهما
قياسان او استدلالان الصنف الاول القياسان وهو بحسب اصله او فرعه او مدلوله
او من خارج ففيه اربعة فصول الفصل الاول في ترجيحه بحسب الاصل قال الاول
بالقطع اقول ترجيح القياس بحسب اصله من وجوه الاول كونه قطعيا فيقدم ما حكم اصله
قطعي على ما هو ظني الثاني وفي الظني يقدم بحسب قوة الدليل الاقوى فالاقوى وقيد
من جهة ترجيحه الثالث يقدم بكونه لم ينسخ باتفاق والاخر وان لم ينسخ فقد اختلف في
كونه منسوخا الرابع بكونه على سنن القياس اي باتفاق والاخر مختلف فيه او لو اجري على ظاهره
فقابله على غير سنن القياس فلا يجمع فلا تعارض فلا ترجيح الخامس بقيام خاص على تعليله
وجواز القياس عليه فانه ابعد عن التعبد والقصور وبخلاف الفصل الثاني في الترجيح
بحسب العلة قال وبالقطع بالعلة اقول الترجيح بحسب العلة من وجوه الاول كون العلة
قطعيا انه ظنيا في الاخر الثاني كون ظن وجود العلة فيه اغلب على ظن وجودها في
الاخر الثالث بكون مسلكها الدال على عليتها قطعيا ومسلك الاخر ظنيا الرابع ان
يكون مسلك عليته احدهما يفيد ظنا اغلب مما يفيده مسلك الاخر الخامس يقدم قياس السبر
على قياس المناسبة لان قياس السبر يتضمن نفي المعارض لتعرضه لعدم علية غير المذكور
بخلاف المناسبة السادس اذا كان طريق ثبوت العلية في القياسين هو نفي الفارق
ترجح احدهما على الاخر بحسب طرق نفي الفارق فيقدم القاطع على الظن وما الاغلب ظنا
على الاخر العلة فيه السابع يقدم وصف حقيقي على غيره مما العلة فيه وصف اعتباري او
حكمة مجردة الثامن العلة فيه وصف ثبوتي على ما العلة فيه عدمي التاسع يقدم ما العلة فيه
وصف باعث على ما هي مجرد امارة العاشر يقدم العلة المنضبطة على المضطربة والظاهرة
على الخفية والمتحدة على المتعددة للخلاف في مقابلاتها الحادي عشر يقدم الوصف الذي يتعدى
في فروع اكثر على ما يتعدى في الاقل لكثرة الفائدة الثاني عشر تقدم العلة المطردة على

المنقوضة الثالث عشر تقدم المنعكسة على غير المنعكسة الرابع عشر تقدم العلة المطردة غير المنعكسة على المنعكسة غير المطردة الخامس عشر اذا كانت احديها جامعة مانعة للحكمة فكلما وجدت وجدت الحكمة وكلما انتفت انتفت قدمت على ما لا يكون كذلك السادس عشر تقدم العلة المناسبة على العلة الشبهية لان الظن الحاصل به اقوى السابع عشر اذا تعارضت اقسام من المناسبة ترتبت بحسب قوة المصلحة فتقدمت الامور الخمسة الضرورية على غيرها من حاجي وتحسيني وتقدم المصلحة الحاجية على التحسينية وتقدم التكميلية من الخمس الضرورية على غيرها من حاجي اصل الحاجية واذا تعارضت بعض الخمسة الضرورية قدمت الدينية على الاربع الاخر لانها المقصود الاعظم قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقيل بالعكس اي يقدم الاربعة الاخر لانها حق الادمي وهو يتضرر به وما الدينية حق الله وهو تعالى لا يتضرر به ولذلك يقدم قتل القصاص على قتل الردة عند الاجتماع وتجب مصلحة النفس على مصلحة الدين في التخفيف عن المسافر بالقصر وترك الصوم وكذلك مصلحة المال في ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال واما الاربعة الاخر فتقدم بهذا الترتيب مصلحة النفس اذ به يحصل العبادات ثم النسب لانه لبقاء النفس ثم العقل لفوات النفس بفواته ثم المال الثامن عشر اذا انتقض العلتان وكان موجب التخلف في احديهما في صورة النقض قويا وفي الاخر ضعيفا او محتملا تقدم الاولى التاسع عشر يرجح العلة بانتفاء المزاحم لها في الاصل بان لا يكون معارضة والاخرى معارضة العشرون يقدم اذا كانا مزاحمين بترجيحات العلة في احديهما على المزاحم دون الاخرى الحادي والعشرون تقدم العلة المقتضية للنفي على العلة المقتضية للثبوت لثبوت حكمها راجحة او مساوية بخلاف المثبتة اذ لا يثبت حكمها الا راجحة لمنافيها بالنفي الاصلي وقيل بالعكس اي يرجح المثبتة على النافية لافادتها حكما شرعيا والنافي تاكيد كما في تقديم العام في جميع المكلفين على الخاص ببعض كتتمة الفائدة الفصل الثالث في الترجيح بحسب الفرع قال الفرع مقدم الخ

من مصلحة النفس والنسب والمال والعقل

اي كان القياسان مزاحمين اي العلة كل منهما مزاحم و معارض

اقول ترجيح القياس بحسب الفرع من وجوه الاول يقدم ما المشاركة فيه في عين الحكم وعين العلة على الثلثة وهي ما المشاركة في جنس الحكم وعين العلة او عين الحكم وجنس العلة او جنس الحكم وجنس العلة الثاني يقدم من الثلثة ما المشاركة فيه في عين الحكم او العلة من جنس الاخر على المشاركة في جنس الحكم وجنس العلة الثالث تقدم من اللذين المشاركة فيهما في عين واحد وجنس الاخر ما المشاركة في عين العلة على ما المشاركة في عين الحكم لان العلة هي العمدة في التعدية فكلما كان التشابه فيه اكثر كان اقوى الرابع يقدم بالقطع بوجود العلة في الفرع في احدهما والظن بوجودها فيه في الاخر الخامس يقدم ما يكون حكم الفرع ثابتا جملة لا تفصيلا والقياس لتفصيل الحكم على ما لا يكون كذلك قال بعض ولذا فيه اثبات الحكم ابتداء الفصل الرابع في الترجيح بحسب الخارج ولم يتعرض ايضا لذلك القسم الثالث لانه يعلم مما ذكره في الصنف الثاني للاستدلال ولم يتعرض ايضا لذلك القسم الثالث في ترجيح المنقول والمعقول فالمنقول اما خاص واما عام والخاص اما دال بمنطوقه او بالمنطوق فالخاص الدال بمنطوقه يقدم على المعقول من قياس او استدلال والخاص الدال بمفهومه له درجات مختلفة في القوة والضعف والترجيح له او عليه بحسب ما يقع للناظر من قوة الظن واما العام مع القياس فتقدم حكمه في انه هل يجوز التخصيص بالقياس ام لا قال واما الحدود اقول اما وجوه الترجيح في الادلة واما الحدود فمنها عقلية كتعريفات الماهيات سمعية كتعريفات الاحكام وهذا هو الذي يتعلق به غرضنا فيرجح بوجوه الاول يرجح الحد بالفاظ صريحة على ما فيه تجوز او استعارة او اشتراك وغرابة واضطراب الثاني كون المعرف في احدهما اعرف منه في الاخر الثالث كونه ذاتيا والاخر عرضيا الرابع ان يكون مدلول احدهما اعم من مدلول الاخر فيرجح الاعم ليتناول ذلك وغيره فتكثر الفائدة وقيل بل يقدم الاخص للاتفاق على ما يتناوله لتناوله المحدود بخلاف الزائد فانه مختلف فيه والمتفق عليه اولى الخامس ان يكون على وفق النقل الشرعي او اللغوي وتقريره لوضعهما

منه قولنا وصار السبب ... فرجح ... لو مدلولها ... على قياس ... المنقول

[illegible]

والاخر يخالف نقلها فان الاصل عدم النقل السادس ان يكون اقرب الى المعنى المنقول
عنه شرعا او لغة لان النقل لو كان فللمناسبة فالاقرب اولى السابع ان يكون طريق
اكتسابه ارجح من طريق اكتساب الاخر لانه اغلب على الظن الثامن عمل اهل المدينة
به او عمل الخلفاء الاربعة او عمل العلماء ولو عالما واحدا التاسع كونه مقررا لحكم الحظر و
الاخر لحكم الاباحة العاشر ان يكون مقررا لحكم النفي والاخر لحكم اثبات الحادي عشر
ان يكون مقررا لدرء الحد دون الاخر قال ويتركب منها الترجيحات اقول اذا اعتبرت
الترجيحات في الدلائل من جهة ما يقع في المركبات من نفس الدلائل ومقدماتها وفي الحدود
(بيان للمركبات لا صلة لها)
من جهة ما يقع في نفس الحدود وفي مفرداتها ثم ركب بعضها مع بعض ثنائي وثلاث فانها
حصلت امور لا تكاد تنحصر وفي القدر الذي ذكرناه ارشاد لذلك ارشدنا الله و
اياكم لما ينفعنا في الدنيا والاخرة ويكون مقربا برضاه ومقربا الى عفوه ورحمته واصلح
نياتنا واعمالنا وتقبلها منا وزادنا من فضله انه المستعان وعليه التكلان

تم بحمد الله وحسن توفيقه وصلى الله
على خير خلقه محمد واله اجمعين
الطيبين الطاهرين
امين

[...]ع من تاليفه في السادس والعشرين من شعبان سنة
اربع وثلثين وسبعمائة

مسئلة

ما قولكم في صورة الفراق … اوصى لشخص بين الاوصاف
بنصف سدس ماله تلطف … ولى بثلث حصة ابن كاف
الا بخمس ما بقي من ثلثه … بعد الخروج يا ذوي الالطاف
ثم الذي بمثل حظ واحد … من البنين الست كالصفصاف
الا بثلث ما بقي من ثلثه … بعد الخروج في تقلب صاف
تصحيحها يبنى كم يكون عندكم
يبين لنا تؤجر باجر واف